Ph. U. 355 m
(2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36601054760015

<36601054760015

Bayer. Staatsbibliothek

Geſchichte

der

letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland

von

Kant bis Hegel.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS
Bayerische Staatsbibliothek München

Von

Dr. Carl Ludwig Michelet,

außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Berlin, 1838.

Verlag von Duncker und Humblot.

166. D
23 g

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Was ich in der Vorrede des erſten Theils vorausſah, daß meine Darſtellung manche Eigenliebe verletzen würde, beginnt ſchon in Erfüllung zu gehen. Ein Schüler Herbarts, der Herr Profeſſor Hartenſtein, hat ſich für denſelben in die Schranken geſtellt, um wo möglich meine Schilderung des Herbart'ſchen Syſtems mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die beiden andern Gegner, die er in derſelben Broſchüre („Ueber die neueſten Darſtellungen und Beurtheilungen der Herbart'ſchen Philoſophie," 1838) noch nebenbei abwehren will, behandelt er viel anſtändiger als mich, den er mit den giftigſten Beiwörtern überſchüttet: zweifelsohne, weil Jene Herbarts Syſtem auf gleichen Rang mit dem Hegel'ſchen ſetzen, vom Standpunkt des Hegelianismus aus aber kein Pardon zu erwarten war. In der That konnte Hr. Prof. Hartenſtein es mir nicht verzeihen, daß ich die Prätenſion der Abſolutheit am Herbart'ſchen Philoſophiren ziemlich ſchonungslos in ihre Grenzen zurückwies, daſſelbe als ein winziges Moment in der Reihe der Geſtaltungen der Geſchichte der Philoſophie aufzeigte, und deſſen weſentlichen Inhalt auf ein Paar dürre Gedankenformen reducirte,

die mit knapper Noth als eine Entwickelung des Kantiſchen Reſultates betrachtet werden können. Herbart kann unter den Philoſophen nur für einen Stern ſiebenter Größe gelten; und auf ihn geht unter Anderm, was ich in der Einleitung (S. 9) von den Zwittergeſtalten und Schmarotzerpflanzen der Philoſophie geſagt habe. Auch ſteht meine Kritik nicht vereinzelt da. Hr. Prof. Hartenſtein braucht nur Gablers „Lehrbuch der philoſophiſchen Propädeutik" zur Hand zu nehmen; dort wird er (S. 176–188, 215–227) Herbarts Syſtem ſchon längſt ganz auf dieſelbe Weiſe mit genügender Ausführlichkeit gewürdigt finden. Hr. Prof. Hartenſtein räumt ſogar (S. 64–65) ein, „daß man geneigt ſein wird, der Metaphyſik (Herbarts), ſo lange nicht ihre Anwendungen auf Naturphiloſophie und Pſychologie zum Vorſchein kommen, eine gewiſſe Dürftigkeit Schuld zu geben." Ich ſetze hinzu, daß ſie durch dieſe Anwendungen ſich erſt recht in ihrer Blöße zeigen muß, weil dergleichen Principien ſich gar nicht fruchtbar anwenden laſſen. Auch hat Hr. Prof. Hartenſtein ein ſehr deutliches Bewußtſein über die eigentliche Tendenz dieſer und anderer Angriffe, nach welchen „die Herbart'ſche Philoſophie als eine zurückgebliebene und verſpätete angeſehen wird, die, ſich von den im Reiche der Wiſſenſchaft gemachten Eroberungen etwas anzueignen, durch ihre eigene Beſchränktheit verhindert werde" (S. 103). Warum wundert er ſich dann aber noch über eine Folge, die er ſelbſt (S. 8) aus meiner Beurtheilung zieht, nämlich daß, „während der Geiſt der Philoſophie in Hegel zur Selbſterkenntniß kam, er ſich in dem Individuum Herbart noch mit ſchülerhaften Vorarbeiten

beſchäftigte"? Hr. Prof. Hartenſtein hat den Nagel auf den Kopf getroffen. Gerade ſo meine ich es mit ſeinem Meiſter. Dennoch iſt die Handhabe ſeiner Polemik gegen mich die, daß ich die Herbart'ſche Philoſophie nicht verſtanden, und alſo nur eine Caricatur derſelben geliefert hätte. Hierfür gibt er zwei Argumente an.

Erſtens hätte ich nur einen Theil der Herbart'ſchen Schriften geleſen, und auch die von mir gekannten nur durchblättert. Die Sorgfalt, mit der ich die Belegſtellen für jede Behauptung Herbarts unter dem Texte aufgeführt, ſollte ſchon jeden Unbefangenen überzeugen, mit welcher Gewiſſenhaftigkeit ich verfahren; ein Prädicat, das Hr. Prof. Hartenſtein an einem andern Orte ſelber mir zuzugeſtehen gezwungen iſt (S. 31). Von jedem Philoſophen habe ich aus ſeinen Werken excerpirt, was nur irgend wichtig ſchien, und ſo durch gewählte Zuſammenſtellung und ſyſtematiſche Anordnung dieſer Excerpte das Bild ſeines geſammten Gedankenkreiſes zu reproduciren verſucht. Wenn Hr. Prof. Hartenſtein daraus, daß ich die „Allgemeine Metaphyſik" nur wenig, die „Allgemeine praktiſche Philoſophie," „die Pädagogik," und „die Encyklopädie" gar nicht citire, ſchließt, daß ich alle dieſe Schriften nicht geleſen: ſo erwidere ich, daß ich bei keinem Philoſophen eine trockene Literargeſchichte und ein Verzeichniß ſeiner ſämmtlichen Werke habe geben wollen. Wo ich alſo in der Schrift eines Philoſophen keine beſtimmtern Entwickelungen ſeiner Principien antraf, da ſah ich auch keinen Grund, den bloßen Titel eines ſolchen Werkes anzuführen. Ohnehin habe ich bei Herbart ausdrücklich gerechtfertigt, warum ich die Anwendungen ſeiner metaphy-

ſiſchen Principien auf die übrigen Wiſſenſchaften unberück=ſichtigt gelaſſen habe (S. 296). Für die Darſtellung ſeiner Metaphyſik wendete ich mich lieber an die „Hauptpunkte der Metaphyſik," weil ich dieſes kleine Buch für die friſcheſte und lebendigſte Expoſition jener Herbart'ſchen Disciplin halte. Und ſo habe ich öfter, z. B. bei Oken, theilweiſe auch bie Kant, die frühern Ausgaben mit gutem Bedacht vorgezogen. Mit der neuen Terminologie der „Allgemeinen Metaphyſik," welche ſolche Raritäten, wie eine „Synechologie," eine „Eidologie" u. ſ. f. aufzuweiſen hat, wollte ich den Text meiner Dar=ſtellung nicht beſchweren; um ſo mehr, da doch unter den neuen Namen nur die alten Sachen ſteckten, die ſchon in den „Hauptpunkten" mit vollkommenſter Klarheit vorgetra=gen wurden: nämlich die drei Probleme der Inhärenz, der Veränderung und des Ich, die ich S. 279 aufzähle, und die Hr. Prof. Hartenſtein ſelber (S. 86) immer noch für „alle drei Hauptprobleme der Metaphyſik" ausgibt. Wahr=lich, wenn Herbart irgendwie in die Geſchichte der Philo=ſophie thätig eingegriffen hat, ſo iſt es durch ſeine frühern Schriften geſchehen, nicht durch ſeine ſpätern, die in eine Zeit fallen, wo ſein nachhinkender Kantianismus längſt durch die höhern Entwickelungen des philoſophirenden Geiſtes über=ſchritten war. Daß ich von Herbarts „Lehrbuch zur Ein=leitung in die Philoſophie" die zweite Ausgabe, nicht die dritte citire, kommt daher, daß ich meine Excerpte vor dem Erſcheinen der dritten Ausgabe 1834 angefertigt hatte, und keinen Uebelſtand darin ſah, ſie beizubehalten, weil die dritte Ausgabe nichts Neues enthält. Den Beweis aber, daß mir ſelbſt die vierte nach meinem erſten Theil erſchienene

Ausgabe nicht unbekannt geblieben, wird Hr. Prof. Hartenſtein nunmehr daraus entnehmen können, daß ich in gegenwärtigem zweiten Theile (S. 218) bereits von derſelben Notiz genommen hatte.

Der zweite Vorwurf, den er mir macht, iſt, daß ich die Stellen der Herbart'ſchen Werke aus dem Zuſammenhang geriſſen, und durch einander geworfen hätte. Hr. Prof. Hartenſtein fordert, daß ein Buch nicht außer der Ordnung der Seitenzahlen excerpirt werde, um den Zuſammenhang nicht zu gefährden. So aber könnten ſelbſt Auszüge aus einer jeden Schrift den Hrn. Prof. Hartenſtein nicht zufrieden ſtellen. Denn ſchon dadurch würden die ausgezogenen Stellen ihrem natürlichen Zuſammenhange entnommen. In der That verlangt er daher auch nichts Geringeres, als die ganze Schrift, wenn es auch nur die „Hauptpunkte der Metaphyſik" wären, „geradezu abzuſchreiben" (S. 38). Das iſt doch wahrlich unbeſcheiden! Für den Anfang meiner Darſtellung ſucht Hr. Prof. Hartenſtein nun im Einzelnen nachzuweiſen, welche Misverſtändniſſe und Verfälſchungen ich begangen. Wenn man die Sache jedoch näher betrachtet, ſo ſind es kleine, des Zuſammenhangs und der Erläuterung wegen nothwendige Zuſätze, die ich gar nicht für Herbarts Worte ausgegeben habe, veränderte Conſtructionen, Zuſammenziehungen und Umſchmelzungen von Phraſen, Gebrauch eines Ausdrucks für einen andern, was ich mir, wiewohl immer nur ſelten, erlaubte. Ich wollte und konnte gar nicht Alles blos mechaniſch abſchreiben, habe mich indeſſen, wie es aus der Polemik des Hrn. Prof. Hartenſtein ſelber erhellt, ſo genau als möglich an die eigenen Worte der Philoſophen gehalten.

Er verläßt dieſe Mikrologie, die allerdings ermüdend iſt, denn auch endlich. Und fragt man nun, was ich von den Hauptgedanken des Herbart'ſchen Syſtems verfälſcht habe, ſo ſieht man ſich vergebens nach einer Antwort bei dem Hrn. Prof. Hartenſtein um. Ja, er zeigt ſich mit dem Verlaufe meiner Darſtellung, wo ich eben an die Grundprincipien Herbarts komme, etwas weniger unzufrieden; was von einem ſo aufgebrachten Gegner kein kleines Zugeſtändniß iſt. Die Herbart'ſchen Gedanken zu einem ſyſtematiſchen Ganzen zu verweben, war freilich keine ſo ganz leichte Sache. Denn wo in allen Werken eines Philoſophen eigentlich nur drei halbe Gedanken anzutreffen ſind, — das Ding und ſeine Merkmale, die Störungen, und die Selbſterhaltungen, — wie will man da zwei volle zuſammenbringen? Mein Beſtreben war bei ſo widerſpänſtigem Stoffe wenigſtens redlich und gut gemeint. Wunderlich nimmt es ſich aber aus, wenn Hr. Prof. Hartenſtein höchlich darüber verdroſſen iſt (S. 22), daß ich das Herbart'ſche Syſtem in eine Hegel'ſche Trichotomie eingezwängt hätte. Das müßte in der That vollends halsbrechend für daſſelbe werden! Hätte ich die Herbart'ſche Philoſophie nicht verſtanden, ſo könnten mich Hrn. Prof. Hartenſteins eigene Worte beruhigen, der gleich bevorwortet (S. 1), man könne nie mit Sicherheit wiſſen, ob man die Gedanken eines Andern verſtanden habe. Mußte nicht bei ſo bewandten Umſtänden ein leiſer Zweifel in ihm aufſteigen, daß er ſelber ſeinen Lehrer wohl nicht verſtanden habe, und folglich meine Prüfung ſeines Syſtems noch viel weniger zu beurtheilen im Stande ſei? Was übrigens an obigen Kategorien misverſtanden werden könne, würde ſchwer

anzugeben ſein. Statt des Druckfehlers „philoſophiſche Natur der Thatſachen des Bewußtſeins,“ was Hr. Prof. Hartenſtein in meiner Darſtellung (S. 275) nicht verſteht, muß es heißen: pſychologiſche.

Nur einen Punkt will ich noch berühren, weil er die perfideſte, aber zugleich abenteuerlichſte Einflüſterung enthält, von der noch gehört worden. Ich werfe am Ende meiner Relation (S. 298) die Bemerkung hin, daß die Kantiſche Richtung „der Hegel'ſchen Schule hat weichen und ins Ausland wandern müſſen.“ Dies arme Wörtchen „müſſen“ hetzt Hr. Prof. Hartenſtein nun dergeſtalt, als hätte ich „die erleuchtete preußiſche Regierung dem Verdacht ausſetzen wollen, einen der erſten Denker unſerer Zeit des Landes verwieſen zu haben“ (S. 62). Da wäre dieſer von ſeinen Schülern ſogenannte erſte Denker ſeiner Zeit wohlfeil zu einem Märtyrerthum gekommen, wie Hr. Prof. Hartenſtein ihn denn auch mit Chriſtian Wolf vergleicht! Aber wenn ſchon deſſen Philoſophie nachher dennoch für unſchädlich in Berlin gehalten worden, ſo wird Jedermann bei der Herbart'ſchen (wenn ſie auch den Staat als ein Gleichgewicht von Störungen conſtruirt) von vorn herein deſſen überzeugt geweſen ſein, und ſchon aus dieſem Grunde an keine Vertreibung haben denken können. Wer würde mir ferner eine ſolche einfältige Behauptung glauben, da es doch offenkundig iſt, daß nicht die mindeſte Gewaltthätigkeit gegen Herbart vorgefallen iſt, und er ganz unangefochten, und ohne andere Störungen, als die er in ſeinem Syſteme mit ſich nahm, zu Königsbergs Thoren hinausgefahren. Was habe ich alſo mit jenem Ausdruck „müſſen“ gewollt? Ich ſpreche gar

nicht von Perſonen, ſondern von Richtungen, die einander gewichen ſind, obgleich freilich die eine durch Herbart, die andere durch Roſenkranz perſonificirt iſt. Das „müſſen“ hat keine politiſche oder gar polizeiliche Bedeutung, ſondern eine rein wiſſenſchaftliche. Ich wollte eine gewiſſe Nothwendigkeit darin ſehen, daß der, wie Hegel (Werke, Bd. XIII., S. 4) ihn nennt, auf Intelligenz gebaute Staat auch der hauptſächlichſte Wohnſitz der auf freie Entwickelung der Intelligenz am meiſten haltenden Hegel'ſchen Philoſophie ſei. Dieſe Philoſophie breite ſich, meinte ich, in Preußen immer mehr aus, und darum hätten die andern mehr untergeordneten Richtungen ihr weichen müſſen. Wenn Herr Prof. Hartenſtein es übel nimmt, Herbart in eine That der Geſchichte der Philoſophie irgendwie mit Nothwendigkeit verflochten zu ſehen, ſo nehme ich für ihn meine Bemerkung gern in dieſem wiſſenſchaftlichen Sinne zurück. Doch da ich einmal durch Hrn. Prof. Hartenſteins ausnehmende Interpretationsgabe ſelbſt in die Interpretirlaune gerathen bin, ſo könnte ich dem Wörtlein „müſſen“ hier noch eine dritte Bedeutung zu leihen verſucht ſein. Wie, wenn der unendliche Hochmuth Herbarts, nachdem er Berlin zum Mittelpunkte ſeines Wirkens nicht hat machen können, ihn in die moraliſche Unmöglichkeit verſetzte, in Königsberg zu bleiben, und ehrenhalber zwang dem Rufe nach Göttingen zu folgen?

Berlin, den 1. März 1838.

Inhalt des zweiten Theils.

Erſtes Buch.

Subjectiver Idealismus.

Dritter Abſchnitt.

Der transſcendentale Idealismus.

(Fortſetzung.)

Seite.
Zweites Kapitel: Die Fichte'ſche Schule 3
I. Friedrich von Schegel 5
A. Der äſthetiſche Standpunkt und die Lucinde 7
B. Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806 14
C. Der religiöſe Standpunkt 27
1. Die Philoſophie des Lebens 28
2. Die Philoſophie der Geſchichte 34
3. Die Philoſophie der Sprache und des Wortes 41
II. Schleiermacher 46
A. Briefe über die Lucinde 53
B. Der religiöſe Standpunkt 58
1. Reden über die Religion 60
2. Monologen 75
3. Die Weihnachtsfeier 82
C. Der wiſſenſchaftliche Standpunkt 89
1. Begriff der Philoſophie 90
2. Dialektik 95
3. Die realen Wiſſenſchaften 102
a. Pſychologie 102
b. Ethik 104
c. Pädagogik 109
d. Dogmatik 111

Seite.
III. Novalis 114
A. Begriff der Philoſophie 116
B. Die Natur 119
C. Der Geiſt 120
1. Mathematik 121
2. Ethik 122
3. Religion, Politik und Philoſophie der Geſchichte 123
4. Die Kunſt 128
Drittes Kapitel: Umgeſtaltung der Fichte'ſchen Philoſophie 129
I. Metaphyſik 134
A. Die transſcendentale Logik 138
B. Die Thatſachen des Bewußtſeins 139
C. Der Umriß der Wiſſenſchaftslehre 148
II. Praktiſche Philoſophie 157
A. Die Rechtslehre 158
B. Die Beſtimmung des Menſchen und das Syſtem der Sittenlehre 159
C. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und Geſpräche über Patriotismus 171
D. Die Reden an die deutſche Nation 182
E. Die Beſtimmung des Gelehrten 186
F. Das Verhältniß des Urſtaats zum Vernunftreich 191
III. Die Anweiſung zum ſeligen Leben 198

Zweites Buch.

Objectiver Idealismus.

Erſter Abſchnitt: Die Schelling'ſche Philoſophie 209
Erſtes Kapitel: Das Identitätsſyſtem 221
I. Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie 222
II. Syſtem des transſcendentalen Idealismus 247
III. Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik 276
Zweites Kapitel: Die conſtruirende Naturphiloſophie 288
I. Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik 291
II. Bruno 309
III. Philoſophie und Religion 321
IV. Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums 340
Drittes Kapitel: Die theoſophiſche Naturphiloſophie 359
I. Die Metaphyſik der Theoſophie 361
II. Die beſondern theoſophiſchen Wiſſenſchaften 373
A. Die Theoſophie der Natur 373

Seite.
B. Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit ... 384
C. Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur . 396
D. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ... 398
E. Ueber die Gottheiten von Samothrace ... 404
III. Die Philoſophie der Offenbarung ... 407
Zweiter Abſchnitt: Die Schelling'ſche Schule ... 417
I. Okens Lehrbuch der Naturphiloſophie ... 418
II. Klein ... 438
A. Anſchauungs- und Denklehre ... 441
B. Religions- und Sittenlehre ... 444
III. Die myſtiſche Naturphiloſophie ... 447
A. Schubert ... 448
1. Die Geſchichte der Natur ... 449
2. Die Geſchichte der Seele ... 464
3. Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens ... 476
B. Baader ... 482
1. Vorleſungen über religiöſe Philoſophie ... 486
2. Religiöſe Naturphiloſophie ... 488
3. Philoſophie des Geiſtes ... 493
C. Steffens ... 505
1. Naturphiloſophie ... 509
2. Anthropologie ... 529
3. Caricaturen des Heiligſten ... 544
4. Religionsphiloſophie ... 555
Dritter Abſchnitt: Die Solger'ſche Philoſophie ... 560
I. Die wahre Bedeutung und Beſtimmung der Philoſophie ... 562
II. Philoſophiſche Geſpräche über Sein, Nichtſein und Erkennen .. 579
III. Philoſophie des Rechts und Staats ... 586
IV. Vorleſungen über Aeſthetik ... 591

Drittes Buch.

Abſoluter Idealismus.

I. Allgemeiner Standpunkt Hegels ... 602
II. Zur Geſchichte des abſoluten Idealismus ... 611
A. Hegels Leben und Schriften ... 611
B. Die Hegel'ſche Schule ... 627
1. Pſeudo-Hegelianer ... 629
2. Die eigentliche Schule ... 636
a. Die Unſterblichkeit der Seele ... 638

Seite.
b. Die Perſönlichkeit Gottes und die Schöpfungslehre 645
c. Die Chriſtologie 648
C. Einfluß Hegels auf die verſchiedenen Wiſſenſchaften 659
1. Die Naturwiſſenſchaften 660
2. Die Pſychologie 661
3. Die praktiſche Philoſophie 665
a. Jurisprudenz 665
b. Moral 668
c. Geſchichte 669
4. Aeſthetik 671
5. Theologie 676
6. Geſchichte der Philoſophie 685
III. Die Darſtellung des abſoluten Idealismus 691
A. Das Werden des abſoluten Idealismus 691
1. Begriff der Philoſophie 692
2. De orbitis planetarum 695
3. Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts 698
4. Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt . 703
B. Die Phänomenologie des Geiſtes 707
C. Die Encyklopädie der Wiſſenſchaften 715
1. Logik 716
2. Naturphiloſophie 747
3. Philoſophie des Geiſtes 768
a. Anthropologie und Pſychologie 769
b. Naturrecht, Moral und Politik 774
c. Aeſthetik und Religionsphiloſophie 780
D. Die Philoſophie der Weltgeſchichte 791

Geſchichte

der

letzten Syſteme der Philoſophie

in Deutſchland.

Zweiter Theil.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Dritten Abſchnitts zweites Kapitel.

(Fortſetzung des erſten Buchs.)

Die Fichte'ſche Schule.

Das erſte Reſultat der Fichte'ſchen Philoſophie oder (was daſſelbe ſagen will) der nächſte Fortſchritt des philoſophirenden Geiſtes, den wir jetzt darzuſtellen haben, iſt der, wo das Ich, indem es ſich ſeiner abſoluten Schöpferkraft bewußt iſt, die Welt als eine gegebene vernichtet, um ſie im Innern als die eigentliche und wahrhafte wieder aufzubauen. Alle Schranken der Natur und des Nicht-Ich hat das Ich überwunden. Aber eine einzige Schranke, die ſeiner eigenen Individualität und Particularität, iſt ihm noch geblieben. Die Welt wartet nicht auf das Individuum, daß ſie vollendet werde; ſie iſt an und für ſich fertig, und die moraliſche Weltordnung darin gegenwärtig. Das Individuum handelt: aber es weiß ebenſo gut, daß es durch ſein Handeln nichts vor ſich bringt; denn die Ordnung iſt ſchon ohne es wirklich. Dieſer Zwieſpalt ſeines Bewußtſeins quält es indeſſen nicht, es ringt nicht verzweiflungsvoll nach einer Löſung deſſelben, ſondern weiß ſich innerhalb dieſes Zwieſpalts ſelbſt die Verſöhnung zu erſchaffen. Dies Bewußtſein handelt alſo, und ebenſo iſt dies Handeln ihm nicht Ernſt, — der Standpunkt der Ironie. Das Ich weiß die Nichtigkeit ſeiner Zwecke und ſeine eigene Subſtanzloſigkeit: und dies Bewußtſein ſeiner eigenen Nichtigkeit hegt und pflegt es zugleich als das höchſte abſolute Bewußtſein, als die wahre Religion und das göttliche Leben; bis ihm endlich auf dieſer höchſten Spitze der Subjectivität der Boden weicht, der Kopf ſchwindelt,

und nun das Ich zu einem abſolut Feſten, Objectiven ſeine Zuflucht nimmt, an ihm als dem letzten Rettungsanker ſich anklammert und dabei alle Freiheit und Selbſtſtändigkeit aufgibt. In dieſen Extremen wirft ſich der philoſophiſche Standpunkt Friedrichs von Schlegel herum; er bildet den innerſten Wendepunkt und die Angel, um welche unſere ganze neue deutſche Philoſophie, ihren Cirkellauf zu vollbringen, ſich dreht. Ausgegangen von dem Standpunkt des kritiſchen Idealismus ſpitzte ſich die Subjectivität immer weiter in ſich zu, bis ſie durch ihr eigenes Uebermaß getrieben endlich ins andere Extrem umſchlagen muß. Daß nun dieſe Objectivität ſich immer mehr ausbilde und andererſeits von der abſoluten Subjectivität durchdrungen werde, woraus die wahrhafte Objectivität des Gedankens entſpringen wird, — dies iſt die doppelte Aufgabe des zweiten Theils unſerer Geſchichte.

Um ſich aus dem Schlegel'ſchen Widerſpruch zu befreien, muß das Ich zunächſt aufhören, ſeine Schranke als eine Schranke anzuſehen. Zufolge ſeiner Schranke war es nicht das Abſolute, und doch ſollte es das Abſolute ſein. Es bleibt alſo nichts übrig, als ſeine Schranke ſelbſt als das Abſolute zu behaupten. Wie das beſchränkte Ich ſich ſeine Welt vorſtellt, ſo iſt ſie für das Ich; und dies Scheinen iſt ihm auch die Wahrheit an ſich. In jedem Ich ſpiegelt ſich dieſelbe Welt anders, und jedem iſt ſeine Welt die abſolute. Wie jedem ſein Gefühl das Abſolute darſtellt, ſo iſt es. Die individuelle Weltanſchauung als das Letzte, das Gefühl der in die unendliche Atomiſtik vereinzelten Individualitäten als Wahrheitsprincip ausgeſprochen, mit einem Worte, die Eigenthümlichkeit iſt das Princip Schleiermachers.

Daß endlich dieſe Schranke des eigenthümlichen Ich wieder überwunden, und durch deren Negation das abſolute Ich erzeugt werde, daß dies beſſere Ich als die alleinige Wahrheit in meinem particularen Ich zum Bewußtſein komme, dies iſt der Inhalt deſſen, was Novalis auf dem Gebiete der Philoſophie erſtrebt hat.

I. Friedrich von Schlegel.

Carl Wilhelm Friedrich Schlegel, ſpäter in den Adelſtand erhoben, wurde am 10. März 1772 zu Hannover geboren. Dem Kaufmannſtande, zu dem er urſprünglich beſtimmt war, entſagte er bald, und ergriff im ſechszehnten Jahre mit großem Eifer das Studium der Philologie. Nachdem er in Göttingen und Leipzig ſtudirt hatte, wurde er bald Mitarbeiter an mehreren Zeitſchriften. Bis 1796 privatiſirte er in Dresden und bis 1799 in Jena, und begab ſich darauf nach Berlin, wo er beſonders mit Schleiermacher umging, und die Freundinn kennen lernte, eine Tochter Mendelsſohns, welche er in der Lucinde ſchildert und ſpäter geheirathet hat. Von Berlin kehrte er nach Jena zurück, gerade als Fichte dieſe Stadt verlaſſen mußte, und Berlin zu ſeinem Wohnſitz wählte. An der dortigen Univerſität hielt Schlegel, ſeit 1800, als Privatdocent mit vielem Beifall philoſophiſche Vorleſungen. Eine Modiſication ſeines urſprünglichen Standpunkts mußte bald eintreten. Im Jahre 1802 lebte er einige Zeit in Dresden, wo er Verwandte beſuchte. Dann reiſte er mit ſeiner Gattinn nach Paris; hier beſchäftigte er ſich unter Anderem mit der indiſchen Sprache und Literatur. Die Reſultate dieſes Studiums legte er 1808 in der Schrift: „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier“ nieder. Literariſche Zwecke führten ihn in demſelben Jahre nach Wien. Von jetzt an tritt eine gänzliche Umwandlung ſeiner Denkungsart immer deutlicher hervor. Er ging in Cöln zur katholiſchen Kirche über, und bekleidete mehrere Aemter am öſtreichiſchen Hofe. Seit 1809 war er kaiſerlich königlicher Hofſecretär, und 1815 wurde er öſtreichiſcher Legationsrath bei dem deutſchen Bunde zu Frankfurt am Main. Während ſeiner letzten Lebensjahre hielt er Vorleſungen in Wien, worin er ſeinen ganz veränderten Standpunkt entwickelte, zu dem er ſich (ſeiner eigenen Behauptung nach) ſchon zwanzig Jahre früher in franzöſiſchen Vorleſungen zu Paris bekannt hatte. Im Jahre 1828 machte

er eine Reiſe nach Dresden, und hielt auch dort philoſophiſche Vorträge, die durch ſeinen plötzlichen Tod am 11. Januar 1829 unterbrochen wurden.

Schlegel begann ſeine literariſche Laufbahn in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Kritiken, Recenſionen und Aufſätzen in theils von Andern, theils von ihm ſelbſt in Gemeinſchaft mit ſeinem Bruder, Auguſt Wilhelm von Schlegel, herausgegebenen Zeitſchriften. Dieſe ihre Abhandlungen, durch einige neuere vermehrt, ſammelten beide Brüder und gaben ſie unter dem Titel „Charakteriſtiken und Kritiken" in zwei Bänden 1801 heraus. Schon hier entwickelt Friedrich von Schlegel, beſonders in den abgeriſſenen Gedanken („Eiſenfeile"), die dem Aufſatze „Ueber Leſſing" angehängt ſind (Bd. I., S. 224 flg.), den Begriff der Ironie theoretiſch, welchen er dann in dem Roman „Lucinde" 1799, von dem jedoch nur der erſte Theil erſchienen iſt, praktiſch durchführte. Er hat darin die äſthetiſche Forderung Fichte's, den transſcendentalen Geſichtspunkt zum gemeinen zu machen, conſequent durchgeführt; und wir können dieſe erſte Richtung ſeines Philoſophirens als ſeinen äſthetiſchen Standpunkt bezeichnen. Hier ſpitzt ſich die Subjectivität des Fichte'ſchen Idealismus aufs Höchſte zu. Auf dieſer ſchwindelnden Höhe ſchlägt das Ich aber nothwendig in die Sehnſucht nach einem ſchlechthin Objectiven um; es ſtrebt nach einer feſten Regel, der es ſich, um einen Halt zu gewinnen, unterwerfen könne. Dieſe Objectivität iſt zunächſt von Schlegel noch im Verſtande ſelber geſucht worden. Durch ſtrenge Methode, die er jetzt hervorhob, und gewiſſenhafte Einſchulung des Denkens, ſollten die willkürlichen Schöpfungen des ironiſchen Ich gezügelt werden. Dieſe Dämpfung der Phantaſie durch den objectiven Fortſchritt der Sache ſelbſt, was den eigentlich philoſophiſchen Standpunkt Schlegels bildet, finden wir in ſeinen „Philoſophiſchen Vorleſungen aus den Jahren 1804—1806," aus dem Nachlaß herausgegeben von Windiſchmann, Bd. I., 1836. Vom zweiten Bande erſchien in

dieſem Jahre bis jetzt nur die eine Hälfte. Auch dieſe Objectivität hatte indeſſen das Ich gewiſſermaßen noch in ſeiner Gewalt; es mußte ſeine Freiheit aber gänzlich ertödtet werden, damit ſie ſpäter als vollkommen rein und objectiv aus ihm ſelber wieder herausgeboren würde. So ſtürzt ſich Schlegel endlich in die Objectivität einer poſitiven Religion, in welcher die Freiheit der Subjectivität verſchwunden iſt, und ſieht in jener das Princip der Philoſophie. Dieſen religiöſen Standpunkt enthalten die, vom Jahre 1827 an, in Wien und Dresden vor einem gemiſchten Publicum in popularer Form gehaltenen Vorleſungen: „Philoſophie des Lebens,“ 1828; „Philoſophie der Geſchichte,“ 2 Bände, 1829; zuletzt die unvollendet gebliebenen „Philoſophiſchen Vorleſungen, insbeſondere über Philoſophie der Sprache und des Worts,“ 1830.

A. Der äſthetiſche Standpunkt. Der Begriff der Ironie, den Schlegel zunächſt aufſtellt, wird ſich dann eine Sphäre ſeiner praktiſchen Wirkſamkeit erſchaffen, und ſchließlich als Religion ſein höchſtes Ziel erreichen.

1. Die Ironie iſt ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding; ſie iſt die einzige durchaus unwillkürliche, und doch durchaus beſonnene Vorſtellung. Es iſt gleich unmöglich, ſie zu erkünſteln und ſie zu verrathen. Wer ſie nicht hat, dem bleibt ſie auch nach dem offenſten Geſtändniß ein Räthſel. Sie ſoll Niemanden täuſchen, als die, welche ſie für Täuſchung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Beſten zu haben, oder böſe werden, wenn ſie ahnen, ſie wären wohl auch mit gemeint. In ihr ſoll Alles Scherz und Alles Ernſt ſein, Alles treuherzig offen und Alles tief verſteckt. Sie entſpringt aus der Vereinigung von Lebenskunſtſinn und wiſſenſchaftlichem Geiſt, aus dem Zuſammentreffen vollendeter Naturphiloſophie und vollendeter Kunſtphiloſophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerſtreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Nothwendig-

keit einer vollſtändigen Mittheilung. Sie iſt die freieſte aller Licenzen, denn durch ſie ſetzt man ſich über ſich ſelbſt weg: und doch auch die geſetzlichſte, denn ſie iſt unbedingt nothwendig. Es iſt ein ſehr gutes Zeichen, wenn die harmoniſch Platten gar nicht wiſſen, wie ſie dieſe ſtete Selbſtparodie zu nehmen haben, immer wieder von Neuem glauben und misglauben, bis ſie ſchwindligt werden, den Scherz gerade für Ernſt und den Ernſt für Scherz halten. Ironie iſt die Form des Paradoxen. Paradox iſt Alles, was zugleich gut und groß iſt. Nicht blos die Philoſophen ſind paradox, wie das Beiſpiel der größten beweiſt, ſondern die Philoſophie ſelbſt iſt es.[1]

Das Streben nach dem Unendlichen ſei die herrſchende Triebfeder in einer geſunden, thätigen Seele: eine Reihe großer Handlungen wird das Reſultat ſein. Gebt ihr noch ein ebenſo mächtiges Streben nach Harmonie und das Vermögen dazu, ſo wird das Gute und das Schöne ſich mit dem Großen und Erhabenen zu einem vollſtändigen Ganzen vermählen. Setzt aber jenes Streben nach dem Unendlichen ohne das Vermögen der Harmonie in eine Seele, deren Sinnlichkeit höchſt rege und zart, aber gleichſam unendlich verletzbar iſt: und ſie wird ewig die glückliche Vereinigung des Entgegengeſetzten, ohne welche die größte wie die kleinſte Aufgabe der menſchlichen Beſtimmung nicht erfüllt werden kann, verfehlen; ſie wird zwiſchen der verſchloſſenſten Einſamkeit und der unbedingteſten Hingebung, zwiſchen Hochmuth und Zerknirſchung, zwiſchen Entzückung und Verzweifſlung, zwiſchen Zügelloſigkeit und Knechtſchaft ewig ſchwanken. Wenn die praktiſche Selbſtbeſtimmung durchaus nur mittelbar ſein kann, ſo gibt's überall keine Praxis, d. h. Beſtimmung des Empiriſchen durchs Abſolute. Eine durchaus nur mittelbare Selbſtbeſtimmung enthält ſchon einen innern Widerſpruch; es wäre gar keine Selbſtbeſtimmung und kein Selbſt. Alle Ver-

[1] Charakteriſtiken und Kritiken, Bd. I., S. 112, 251—255, 73.

mittelungen ſind empiriſch; man kommt dem Abſoluten dadurch um nichts näher, und bleibt immer in den Schranken. Daraus würde folgen, daß die Schranken abſolut wären, das Ich aber relativ; ſo iſt es im theoretiſchen Gebiete. Das praktiſche Ich iſt das Abſolute, inſofern es das Empiriſche beſtimmt; die Möglichkeit dieſer Beſtimmung kann nur unmittelbar ſein. Es gibt dann keine Schranken, als die das Ich ſich ſelbſt geſetzt hat, alſo auch wieder durch ſich ſelbſt muß aufheben können. [1]

2. Dieſe Ironie, daß das Setzen der Schranke ebenſo aufgehoben iſt, und das Ich in die äußerſten Gegenſätze ſich herumwirft, iſt in der Lucinde durch die künſtleriſche That dargeſtellt: Die äußerſten Enden der zügelloſen Luſt und der ſtillen Ahnung leben zugleich in mir. Durch alle Stufen der Menſchheit gehſt Du mit mir, von der ausgelaſſenſten Sinnlichkeit bis zur geiſtigſten Geiſtigkeit. Was ich nur im Innerſten wünſchte, lebte und drängte ſich gleich hier, ehe ich ſelbſt den Wunſch noch deutlich gedacht hatte. Vernichten und Schaffen, Eins und Alles; und ſo ſchwebe der ewige Geiſt ewig auf dem ewigen Weltſtrome der Zeit und des Lebens, und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe ſie zerfließt. Die Zeit iſt da, das innere Weſen der Gottheit kann offenbart und dargeſtellt werden: alle Myſterien dürfen ſich enthüllen, und die Furcht ſoll aufhören. Bilde, erfinde, verwandle und erhalte die Welt und ihre ewigen Geſtalten im ſteten Wechſel neuer Trennungen und Vermählungen. Verhülle und binde den Geiſt in Buchſtaben. Der echte Buchſtabe iſt allmächtig und der eigentliche Zauberſtab. Er iſt es, mit dem die unwiderſtehliche Willkür der hohen Zauberinn Phantaſie das erhabene Chaos der vollen Natur berührt, und das unendliche Wort an's Licht ruft, welches ein Ebenbild und Spiegel des göttlichen Geiſtes iſt, und welches die Sterblichen Univerſum nennen. [2]

---

[1] Charakteriſtiken und Kritiken, Bd. I., S. 44—45, 55—56.

[2] Lucinde, S. 18, 21, 55—59.

Nachdem das Ich in der Verknüpfung der Extreme ſeine unendliche Schöpferkraft bewieſen hat, fühlt es ebenſo, daß es ſeine Schranke zu durchbrechen nicht im Stande iſt: und die Einheit und Fülle ſeines Weſens nicht durch Thätigkeit, ſondern vielmehr durch Müßiggang und die „gottähnliche Kunſt der Faulheit" wiederherzuſtellen vermag. In dieſem andern Extreme iſt die Ironie nun ebenſo zu Hauſe, und bleibt ſich auch darin das Abſolute: O Müßiggang, Du biſt die Lebensluft der Unſchuld und der Begeiſterung; Dich athmen die Seligen, und ſelig iſt, wer Dich hat und hegt, Du heiliges Kleinod! Einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradieſe blieb. Erſt nachdem die Kraft der angeſpannten Vernunft an der Unerreichbarkeit des Ideals brach und erſchlaffte, überließ ich mich dem Strome der Gedanken. Alles Gute und Schöne iſt ſchon da, und erhält ſich durch ſeine eigene Kraft. Was ſoll alſo das unbedingte Streben und Fortſchreiten ohne Stillſtand und Mittelpunkt? Kann dieſer Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menſchheit, die im Stillen von ſelbſt wächſt und ſich bildet, nährenden Saft oder ſchöne Geſtaltung geben? Nur mit Gelaſſenheit und Sanftmuth, in der heiligen Stille der echten Paſſivität kann man ſich an ſein ganzes Ich erinnern und die Welt und das Leben anſchauen. Um Alles in Eins zu faſſen: je göttlicher ein Menſch oder ein Werk des Menſchen iſt, je ähnlicher werden ſie der Pflanze; dieſe iſt unter allen Formen der Natur die ſittlichſte, und die ſchönſte. Und alſo wäre ja das höchſte, vollendetſte Leben nichts, als ein reines Vegetiren. Ich nahm mir vor, mich, zufrieden im Genuß meines Daſeins, über alle doch endliche, und alſo verächtliche Zwecke und Vorſätze zu erheben.[1]

Dieſe zwei entgegengeſetzten Zuſtände weiß das Ich nun zu verſöhnen, und ſo zur Befriedigung in ſich zu gelangen. Das

---

[1] Lucinde, S. 77—78, 80, 83—85, 87—88.

Ich der Fichte'ſchen Philoſophie iſt in dem unendlichen Progreſſe von ewig unbefriedigter Sehnſucht ergriffen, und müht in des Denkens harter Arbeit ſich vergebens ab, das Erſehnte zu faſſen. Jetzt iſt die Sehnſucht, zwar wegen des unendlichen Strebens, auch noch im Ich. Aber es iſt nicht eine unbefriedigte Sehnſucht, noch gar, wie bei Jacobi, ihr Gegenſtand ein ihr fremder und ferner, ſondern dieſes unendliche Streben iſt ſelbſt das abſolute Ziel: die Sehnſucht der höchſte Genuß, und ſo die vollkommenſte Ruhe und Befriedigung. Das Ich iſt einerſeits die abſolute Macht, und dann ebenſo das rein Zufällige, und Beides, Schaffen und die göttliche Faulheit, ſind ſo in Eins zuſammengeknüpft: Das beſcheidene Gemüth weiß es, daß Eines doch in ihm unvergänglich ſei. Dieſes iſt die ewige Sehnſucht nach der ewigen Jugend, die immer da iſt und immer entflieht. Der Geiſt des Menſchen iſt ſein eigner Proteus, verwandelt ſich und will nicht Rede ſtehen vor ſich ſelbſt, wenn er ſich greifen möchte. In jener tiefſten Mitte des Lebens treibt die ſchaffende Willkür ihr Zauberſpiel. Die Liebe iſt nicht blos das ſtille Verlangen nach dem Unendlichen; ſie iſt auch der heilige Genuß einer ſchönen Gegenwart. Sie iſt nicht blos eine Miſchung, ein Uebergang vom Sterblichen zum Unſterblichen, ſondern ſie iſt eine völlige Einheit Beider. Es gibt eine reine Liebe, ein untheilbares und einfaches Gefühl, ohne die leiſeſte Störung von unruhigem Streben. Durch die Magie der Freude zerfließt das große Chaos ſtreitender Geſtalten in ein harmoniſches Meer der Vergeſſenheit. Wenn der Strahl des Glücks ſich in der letzten Thräne der Sehnſucht bricht, ſchmückt Iris ſchon die ewige Stirn des Himmels mit den zarten Farben ihres bunten Bogens. Die lieblichen Träume werden wahr: und ſchön wie Anadyomene heben ſich aus den Wogen des Lethe die reinen Maſſen einer neuen Welt, und entfalten ihren Gliederbau in die Stelle der verſchwundenen Finſterniß. Nur in ſeinem Suchen ſelbſt findet der Geiſt des Menſchen das Geheimniß, welches er ſucht.

Warum fühle ich in ſo heiterer Ruhe die tiefe Sehnſucht? Nur in der Sehnſucht finden wir die Ruhe. Ja, die Ruhe iſt nur das, wenn unſer Geiſt durch nichts geſtört wird, ſich zu ſehnen und zu ſuchen, wo er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnſucht. Abſichten haben, nach Abſichten handeln, und Abſichten mit Abſichten zu neuer Abſicht künſtlich verweben, dieſe Unart iſt ſo tief in die närriſche Natur des gottähnlichen Menſchen eingewurzelt, daß er ſichs nun ordentlich vorſetzen und zur Abſicht machen muß, wenn er ſich einmal ohne alle Abſicht auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will.[1]

3. Dieſer Zuſtand des Müßiggangs, in welchem das Ich ſein höchſtes Ziel erreicht hat, wird endlich ſelbſt als Religion bezeichnet.[2] Und da das Ich ſich ſo zum Abſoluten geworden iſt, kann es auch keinen andern Gott außer ſich anerkennen: Nichts iſt toller, als wenn die Moraliſten Euch Vorwürfe über den Egoismus machen; ſie haben vollkommen Unrecht. Denn welcher Gott kann dem Menſchen ehrwürdig ſein, der nicht ſein eigener Gott iſt?[3] Dieſes Ideal des abſoluten Ich heißt auch der ewige Menſch: oder die untheilbare, ewige Menſchheit.[4] Und in den Charakteriſtiken und Kritiken wird das Gemüth, als jene lebendige Regſamkeit und Stärke des innerſten, tiefſten Geiſtes, der Gott im Menſchen genannt.[5] In dieſem Standpunkt erkennt Schlegel dann zugleich den ſittlichen: Wenn die ſittliche Bildung alle Wollungen, Begehrungen und Handlungen umfaßt, deren Quelle und Ziel die Forderung iſt, alles Zufällige in uns und außer uns durch den ewigen Theil unſeres Weſens zu beſtimmen und demſelben zu verähnlichen, ſo gehört dazu auch

[1] Lucinde, S. 212—214, 219—221, 264—265, 286, 293—294.
[2] Ebendaſelbſt, S. 87.
[3] Ebendaſelbſt, S. 90—91.
[4] Ebendaſelbſt, S. 298, 259.
[5] Charakteriſtiken und Kritiken, Bd. 1., S. 181.

vornehmlich diejenige freie Handlung, durch welche der Menſch die Welt zur Gottheit adelt.[1] Er behauptet daher, daß die Religion ein Product der Freiheit ſei: Jeder Gott, deſſen Vorſtellung der Menſch ſich nicht macht, ſondern geben läßt, dieſe Vorſtellung mag übrigens noch ſo ſublimirt ſein, iſt ein Abgott.[2]

Ueber den Inhalt dieſes Göttlichen drückt Schlegel ſich in der Lucinde alſo aus: Das Denken hat die Eigenheit, daß es nächſt ſich ſelbſt am liebſten über das denkt, worüber es ohne Ende denken kann. Darum iſt das Leben des gebildeten und ſinnigen Menſchen ein ſtetes Bilden und Sinnen über das ſchöne Räthſel ſeiner Beſtimmung. Er beſtimmt ſie immer neu; denn eben das iſt ſeine ganze Beſtimmung, beſtimmt zu werden und zu beſtimmen. Das Beſtimmte und das Unbeſtimmte und die ganze Fülle ihrer beſtimmten und unbeſtimmten Beziehungen: das iſt das Eine und Ganze, das iſt das Wunderlichſte und doch das Einfachſte, das Einfachſte und doch das Höchſte. Das Univerſum ſelbſt iſt nur ein Spielwerk des Beſtimmten und des Unbeſtimmten; und das wirkliche Beſtimmen des Beſtimmbaren iſt eine allegoriſche Miniatur auf das Leben und Weben der ewig ſtrömenden Schöpfung. Mit ewig unwandelbarer Symmetrie ſtreben Beide auf entgegengeſetzten Wegen, ſich dem Unendlichen zu nähern und ihm zu entfliehen. Mit leiſen, aber ſichern Fortſchritten erweitert das Unbeſtimmte ſeinen angebornen Wunſch aus der ſchönen Mitte der Endlichkeit ins Grenzenloſe. Das vollendete Beſtimmte hingegen wirft ſich durch einen kühnen Sprung aus dem ſeligen Traum des unendlichen Wollens in die Schranken der endlichen That, und nimmt, ſich ſelbſt verfeinernd, immer zu an großmüthiger Selbſtbeſchränkung und ſchöner Genügſamkeit. Auch in dieſer Symmetrie offenbart ſich der unglaubliche Humor, mit dem die conſequente Natur ihre

[1] Charakteriſtiken und Kritiken, Bd. I., S. 101—102.

[2] Ebendaſelbſt, S. 57—58.

allgemeinſte und einfachſte Antitheſe durchführt. Selbſt in der zierlichſten und künſtlichſten Organiſation zeigen ſich dieſe komiſchen Spitzen des großen Ganzen mit ſchalkhafter Bedeutſamkeit, wie ein verkleinertes Portrait, und geben aller Individualität, die allein durch ſie und den Ernſt ihrer Spiele entſteht und beſteht, die letzte Rundung und Vollendung. Durch dieſe Individualität und jene Allegorie blüht das bunte Ideal witziger Sinnlichkeit hervor aus dem Streben nach dem Unbedingten. Nun iſt Alles klar! Daher die Allgegenwart der namenloſen, unbekannten Gottheit. Die Natur ſelbſt will den ewigen Kreislauf immer neuer Verſuche; und ſie will auch, daß jeder Einzelne in ſich vollendet einzig und neu ſei, ein treues Abbild der höchſten untheilbaren Individualität.[1]

B. Dieſe Bewegung des abſoluten Ich, welches aus jenen Gegenſätzen in ſich zurückkehrt und als ihre Einheit ſich darſtellt, iſt die philoſophiſche Methode, die als Eins mit der Sache ſelbſt, zugleich den Inhalt des philoſophiſchen Standpunkts in ſich ſchließt. Der erſte Band der Philoſophiſchen Vorleſungen von 1804—1806 enthält eine „Propädeutik und Logik" (S. 1—227): und das erſte Buch der „Entwickelung der Philoſophie" (S. 233—507), d. h. eine beurtheilende Geſchichte der Philoſophie. In der erſten Abtheilung des zweiten Bandes (S. 3—256) gedeiht dieſe „Entwickelung" nur bis zum Anfang des achten Buchs (es ſollen zwölf werden), Pſychologie, Theorie der Natur, Theorie des Menſchen, Theorie der Gottheit enthaltend, und mit dem achten Buche die „Kritik der Moralprincipien" beginnend. Die Logik definirt Schlegel als die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens.[2] Doch bemerkt er ſehr richtig, daß der Satz des Widerſpruchs und der des zureichenden Grundes, ſo wie die Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen, welche er die niedere (wir würden

---

[1] Lucinde, S. 264, 266—269.

[2] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 3.

ſagen Verſtandes=) Logik nennt, vollkommen inhaltsleer ſeien, und nur praktiſche Gültigkeit im gemeinen Leben haben, wo es blos darauf ankomme, Dinge zu gewiſſen Zwecken und Abſichten zu gebrauchen, nicht, ſie ihrem innerſten Grund und Weſen nach zu erkennen. Es ſei ein falſcher Geſichtspunkt, wenn man glaube, als würden die ſyllogiſtiſchen Figuren ausgegeben für Werkzeuge und Methoden der höhern Speculation, die Wahrheit — das unendliche göttliche Weſen — zu entdecken; das ſeien ſie nicht, und ſollen es auch nicht ſein.[1] Dieſer ſyllogiſtiſchen Methode ſetzt er, als höhere Logik, welche den Eingang zur Philoſophie enthalte, die genetiſche Methode entgegen: ſie betrachte und begreife die Gegenſtände nach ihrer inneren Zuſammenſetzung und ihren Elementen, ihrer ſtufenweiſen Entwickelung und ihren innern Verhältniſſen zu ſich ſelbſt. Doch dies Alles ſei blos vorläufig und hypothetiſch aufgeſtellt, eigentlich werde ſich alle Form und Methode erſt in der Philoſophie ſelbſt mit dem Inhalte zugleich finden.[2] Schlegel hat hiermit den wahrhaften Begriff der ſpeculativen Logik, wie er ſich bei Hegel findet, angegeben: und in einer weit jüngeren Darſtellung, als die Hegel'ſche Logik, auch Begriff, Urtheil und Schluß in objectivem Sinne als Kategorien der ewigen, göttlichen Wahrheit genommen;[3] nur daß er weder den Gang dieſer Methode ins Einzelne verfolgen, noch ihre Anwendung auf die übrigen philoſophiſchen Disciplinen durchführen konnte. Er legt ſo hier die erſten Grundſteine eines objectiven Philoſophirens und Denkens, das Hegel ſpäter zu einem umfaſſenden Ganzen ſyſtematiſch ausgebaut hat. Möchten jene Principien in ihrer Klarheit nicht einem Gedankenaustauſch zwiſchen Hegel und Schlegel zu verdanken ſein, die Beide zuſammen in Jena docirt haben? Schon ganz am Anfang ſeiner Laufbahn ſie dunkel

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 89—93, 140, 80, 145—146, 153.

[2] Ebendaſelbſt, S. 140, 507.

[3] Philoſophie des Lebens, S. 357—359.

ahnend, beſaß Schlegel an denſelben eine vortreffliche Waffe, die Einwendungen Jacobi's gegen die Bedingtheit des vermittelten Erkennens zu widerlegen: Wie wenn ein von außen unbedingter, gegenſeitig aber bedingter und ſich bedingender Wechſelerweis der Grund der Philoſophie wäre? [1] Auch hielt er von jeher auf Methode ſo viel, daß er ſie ſogar für das Weſentlichſte alles echten Philoſophirens anſah: Nicht was ſie meinen, unterſcheidet den Philoſophen und den Sophiſten, ſondern wie ſie's meinen. [2]

1. Was das Nähere betrifft, ſo gibt er zuerſt den Begriff der Philoſophie, die er auch Weltweisheit nennt [3] (was ihm dann die ganze Fichte'ſche Schule und deren Stifter, ja ſelbſt Hegel einmal, nachgeſprochen), folgendermaßen an: Die Philoſophie iſt auf keine beſonderen Gegenſtände eingeſchränkt; ſie iſt die allgemeine Wiſſenſchaft, die alle übrigen befaßt und begründet; ſie verbreitet ſich gleichmäßig über alle Gegenſtände, womit die andern ſich einzeln beſchäftigen. Die Philoſophie iſt nicht das Fundament aller übrigen Wiſſenſchaften, ſo wäre ſie ſelbſt nur ein ſpecieller Theil des Gebäudes, ſondern die Lebenskraft, der beſeelende Geiſt, der ſie durchdringt. Wollt Ihr zum Ganzen, ſeid Ihr auf dem Wege dahin, ſo könnt Ihr zuverſichtlich annehmen, Ihr werdet nirgends eine natürliche Grenze finden, nirgends einen objectiven Grund zum Stillſtande, ehe Ihr nicht an den Mittelpunkt gekommen ſeid. Dieſer Mittelpunkt iſt der Organismus aller Künſte und Wiſſenſchaften, das Geſetz und die Geſchichte dieſes Organismus. Dieſe Bildungslehre dürfte wohl eine eigene Wiſſenſchaft ſein; ich möchte ſie Encyklopädie — oder Wiſſenſchaftskunde — nennen, aber dieſe Wiſſenſchaft iſt noch nicht vorhanden. [4]

---

[1] Charakteriſtiken und Kritiken, Bd. I., S. 35.

[2] Ebendaſelbſt, S. 29.

[3] Charakteriſtiken und Kritiken, Bd. I., S. 213, 240; Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. II., S. 108.

[4] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 13—14 (Charakteriſtiken und Kritiken, S. 259), 4.

Der Standpunkt der Production, auf den die Fichte'ſche Methode das Ich erheben wollte, iſt hier in ſeiner Wahrheit aufgefaßt, indem nicht mehr die Einbildungskraft willkürliche Geſtalten erzeugt, ſondern im fortſchreitenden Denken des Ich nur die Sache ſelber ſich hervorbringt: Weil die Philoſophie keine ſpecielle Wiſſenſchaft ſein, ſondern die andern leiten und lenken ſoll, ſo muß ſie ſich auch vorzüglich beſchäftigen mit der Methode, und deren Regeln und Geſetze aufſtellen; dieſe ſind nun der Inhalt und Gegenſtand der Logik. Jede philoſophiſche Definition muß genetiſch ſein; und der philoſophiſche Geiſt beſteht nur in dieſer genetiſchen Erklärung. Jeder wahrhaft philoſophiſche Kopf wird den Gegenſtand ſeiner Unterſuchung, er ſei, welcher er immer wolle, ſo hiſtoriſch wie möglich darzuſtellen ſuchen: ſo hoch ſein Forſchungsgeiſt nur immer ſich zu heben vermag, wird er bis zu der erſten Quelle durchzudringen ſtreben, um aus dieſer ſein urſprüngliches Entſtehen herzuleiten und zu erklären; dann wird er ihn durch alle Stufen der allmäligen Entwickelung, durch die mannigfaltig abwechſelnden Formen der Bildung hindurch bis zu dem Zuſtande verfolgen, worin er ihn in der Wirklichkeit findet, um ſo aus dem natürlichen Gange der Entwickelung das gegenwärtige Daſein eines Gegenſtandes, ſo wie die Form dieſes Daſeins begreiflich zu machen.[1] Dieſe Schlegel'ſche Methode beruht alſo auf einem immanenten Rhythmus der Sache ſelbſt; ſie hat an der naturgemäßen Entwickelung des Gegenſtandes ſelber einen objectiven Halt. Die Fichte'ſche Methode iſt dagegen nur ein künſtliches Bewußtſein, in welchem das Ich durch ſtete Selbſtbeſchränkung ſein Object aus ſich herauszuſpinnen wähnt, es aber immer in ſeinen Eingeweiden behält.

Als Momente der theoretiſchen oder ſpeculativen Methode (deren Einheit und Zweck nicht, wie bei den praktiſchen Wiſſenſchaften, in einem Geſchäfte liege, das ausgeführt, in einem Gute,

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804 —1806, Bd. I., S. 14, 8.

das erworben werden ſoll, ſondern im Gegenſtande ſelbſt, um ſein inneres Weſen zu ergründen und ſich in ihn zu vertiefen), werden nun angegeben Abſtraction, Conſtruction und Reflection, durch welche die Geneſis des Gegenſtandes vollendet werde: In der Abſtraction lenken wir unſere Aufmerkſamkeit von allen andern Gegenſtänden weg, und concentriren ſie nur auf den einzigen, den wir zu erforſchen ſtreben. Durch die Conſtruction ſuchen wir den innern organiſchen Zuſammenhang und Gliederbau eines Gegenſtandes, ſeine Grenzen und Verhältniſſe, ſeine verſchiedenen Beſtandtheile und Eigenſchaften mit ihren Formen und Modificationen, ſein Entſtehen und die allmälige nach urſprünglichen Geſetzen fortſchreitende Entwickelung uns deutlich zu machen. In der Reflection ſieht man nicht mehr auf die einzelnen Theile eines Gegenſtandes und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe und Verbindungen, ſondern allein auf das Ganze und zwar in ſeinen Verhältniſſen zu uns und zur Welt überhaupt. Der Gliederbau erfordert nothwendig einen Gegenſatz; dieſer iſt nicht ohne Zweiheit: Vereinigung und Wiederherſtellung der Einheit nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit alſo iſt die Grundlage aller wahren Conſtruction. [1] Auch bedient Schlegel ſich in Rückſicht auf dieſen Gliederbau der Methode, als eines genetiſchen Denkens, des Schelling'ſchen Ausdrucks Potenz. [2]

2. Dies leitet uns auf den ſich ſo ſelbſt erzeugenden Gegenſtand der Philoſophie.

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 5, 159—163; Bd. II., S. 77. — Jetzt verſteht man den Vorwurf einer verſchollenen Angriffsſchrift gegen Hegel, daß er Schlegeln, der ſein Lehrer geweſen ſei, Mehreres entnommen habe. (Vergl. Hegels Werke, Bd. XVII., S. 194.) Der Verfaſſer der Schrift, ein Glaubensgenoſſe Schlegels und Windiſchmanns, hat wahrſcheinlich von dieſem, der den Nachlaß ſeines Freundes ſchon vor Augen hatte, dergleichen unter der Hand erfahren. Es fragt ſich aber immer, ob nicht Hegel hierin vielmehr der Lehrer Schlegels geweſen ſei. Am allerwenigſten aber hätte ihm, auch im entgegengeſetzten Falle, daraus von Jenen ein Vorwurf gemacht werden ſollen, ſondern ſie hätten darüber hoch erfreut ſein müſſen.

[2] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. II., S. 35.

a. Zuerſt definirt Schlegel Gott nur im Allgemeinen, ungefähr wie Fichte: Denkt man ſich den Verſtand eines unendlichen, allumfaſſenden geiſtigen Weſens, ſo kann man dieſem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorſtellungen, indem in jeder Vorſtellung ja die Beziehung auf ein Vorgeſtelltes liegt, einen außer dem vorſtellenden Ich exiſtirenden Gegenſtand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht=Ich, keinen außer ihm exiſtirenden Gegenſtand geben kann, weil das unendliche Ich ja Alles iſt, Alles in ſich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr beſtehendes Weſen, ſo wäre ſie ja nicht das Eine, höchſte, unendliche, allumfaſſende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und ſomit ein beſchränktes Weſen, welches dem Begriff widerſpricht. Dieſes Ur=Ich iſt der Begriff, der eigentlich die Philoſophie begründet.[1] Dieſen Begriff Gottes entwickelt er nun im Folgenden, indem er die Kategorien angibt, in denen das Weſen deſſelben ausgedrückt iſt: Ideen, die durchaus nicht aus irgend einer ſinnlichen Anſchauung hergeleitet werden können, weil ſie die Schranken derſelben weit überſteigen, ſondern überſinnlichen Urſprung haben, ſind die Idee der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle, und die Idee der unendlichen Einheit; ſie ſind urſprünglich aus uns ſelbſt hervorgehende Ideen, und die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe abgeleitet ſind. Beide Ideen ſind im Grunde nur eine und dieſelbe Idee, in zwei verſchiedenen Richtungen und Geſtalten: die Idee des Unendlichen, die einzige, die es im menſchlichen Bewußtſein gibt. Aus der Erinnerung eines ehemaligen Zuſtandes, wo unſer Ich mit dem göttlichen Bewußtſein der unendlichen Ichheit und Einheit ſelbſt noch Eins war, entſpringt der Begriff der unendlichen Einheit, den wir aus unſerem eigenen Bewußtſein in den Gegenſtand hinübertragen. Ebenſo legen wir den

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 55; Bd. II., S. 19—20.

Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenſtände hinein; was ſich ebenfalls nur erklären läßt aus einem dem menſchlichen Geiſte urſprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieſer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle.[1]

b. Aus dieſen zwei urſprünglichen Kategorien fließen die übrigen, das Weſen der Dinge conſtituirenden; und die Betrachtung derſelben bildet den wichtigſten Theil der Logik, die Ontologie: Der Begriff von dem organiſchen Zuſammenhange aller Dinge iſt der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden ſollen. Er entſteht aus der Verbindung der beiden Urbegriffe: nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle; denn organiſch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das Innigſte verbunden ſind. Wie die Dinge, ſo müſſen auch die Begriffe Ein organiſches Ganze bilden, und durch wahrhaft lebendige, innere Einheit verbunden ſein. Das Syſtem der Kategorien oder Urbegriffe iſt gleichſam das Fachwerk des menſchlichen Verſtandes; da ihre Anordnung einer allgemeinen unabänderlichen Regel unterworfen iſt, ſo ſind ſie die durchaus objectiven Begriffe, nach denen wir denken. Die Kategorien ſind der bloße Grundriß zu dem Gebäude des geſammten Wiſſens: und die Lehre von denſelben die Architektonik des menſchlichen Verſtandes.[2] Hier macht Schlegel nun den Verſuch, ſie aus jenen zwei Grundbegriffen abzuleiten:

α. Organiſcher Zuſammenhang und Einheit oder Organiſation kann nur Statt finden, wo Form und Stoff iſt. Indem der Stoff die Form beſchränkt, drückt jedes Individuum die allgemeine Form, nach der ſie alle ſtreben, auf eine eigenthümliche Weiſe aus. Das gemeinſchaftliche Ziel, wonach die Weſen Einer Gattung in ihrer Form ſtreben, iſt nicht mehr die ſichtbare

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 71—76.
[2] Ebendaſelbſt, S. 88, 93—97.

und wirklich ausgeführte Form ſelbſt, ſondern deren Vorbild und Urbild, eine unſichtbare Grundform. Dieſer Begriff des Ideals iſt der dritte zu Form und Stoff. Dies iſt die erſte Klaſſe der Kategorien, welche die äſthetiſche genannt werden kann.

β. Aus dem Begriffe der Form laſſen ſich wieder andere Kategorien herleiten; alle Form beruht auf dem Zuſammenhange und Gliederbau der Theile, d. h. alle Form enthält eine Conſtruction. Theile können in dem Ganzen nicht enthalten ſein ohne Entgegengeſetztes. Dieſer vollkommene Gegenſatz wird ausgedrückt in den Begriffen des Poſitiven und Negativen; — die zweite Klaſſe der Kategorien, die mathematiſche.

γ. Aus dem Begriffe des Stoffes laſſen ſich gleichfalls mehrere andere ableiten. Der Stoff theilt ſich in Quantität und Qualität. Von den Qualitäten, die jedes Weſen wirklich beſitzt, müſſen wir die ſtrebenden Kräfte unterſcheiden, welche dieſen Eigenſchaften zum Grunde liegen, die Tendenz. Die Qualität iſt die Mitte zwiſchen der Tendenz, d. h. dem ganzen innern Weſen eines Dinges, und der durch die Quantität gegebenen äußeren Begrenzung und Beſchränkung. Dieſe dritte Klaſſe der Kategorien kann man die phyſiſche nennen.

δ. Die Kategorien der vierten Klaſſe, der philoſophiſchen, ſind der Begriff des Ichs, der dieſem entgegengeſetzte Begriff der Subſtanz oder des beharrliches Dinges, und ſodann der zwiſchen dieſen beiden in der Mitte ſtehende Begriff des Objects. Den Qualitäten und Formen, als den veränderlichen Erſcheinungen, legen wir ein ruhendes Subſtrat zu Grunde, die Subſtanz. Daraus folgt aber gar nicht, daß dieſe Subſtanz etwas Reelles ſei: ſondern nur, daß es ein Geſetz des menſchlichen Bewußtſeins ſei, gar keine Erſcheinungen ohne die Vorausſetzung einer ſolchen beharrlichen Unterlage wahrnehmen zu können. Diejenige Philoſophie, welche den Begriff der Subſtanz, des Dings, des unveränderlichen Seins durchaus verwirft, und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche

geiſtige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit, wird **Idealismus** genannt, das **einzige System**, das **mit der Religion und Moralität in die vollkommenſte Uebereinſtimmung gebracht werden kann.** Unſere Philoſophie iſt vollendeter und kritiſcher Idealismus: Alles iſt in uns, aber unſer Ich iſt nur ein Stück von ſich ſelbſt; unſerem Ich liegt das Ur=Ich zum Grunde, es iſt in gewiſſer Rückſicht ſelbſt dieſes Ur=Ich, nur nicht von allen Seiten. Das Wiederfinden dieſes Verlornen iſt die Erinnerung. Da die Welt eine unendliche werdende Ichheit iſt, und es gar kein Nicht=Ich gibt, ſo iſt der Gedanke der Welt und des Ich eigentlich ein und derſelbe.[1]

Da die Kategorien aus dem **Unendlichen** abgeleitet ſind, wie können ſie Beſtimmungen des Objects (oder der Erſcheinung) ſein, das doch **endlich** iſt? **Der Zuſammenhang des Unendlichen und Endlichen iſt die große Frage der geſammten Philoſophie.** Faſſen wir Beide als beharrliches, unveränderliches **Sein** auf, ſo laſſen ſie ſich gar nicht vereinigen, und es bleibt nichts übrig, als ſich für das eine oder das andere dieſer Entgegengeſetzten zu erklären. Setzen wir aber an die Stelle jenes Seins den Begriff des ewigen Lebens und **Werdens**, ſo fällt alle Schwierigkeit weg; Beide ſind eigentlich eins und dasſelbe, und nur dem Grade und dem Maße nach verſchieden. Das werdende Unendliche iſt zugleich doch auch endlich, inſofern es ſeine höchſte Vollendung noch nicht erreicht hat; das werdende Endliche enthält, trotz ſeiner äußeren Beſchränkung, doch eine unendliche innere Fülle und Mannigfaltigkeit. Da ferner Alles im unendlichen Weltall organiſirt und belebt iſt, ſo offenbart ſich auch im äußerlich beſchränkten Weſen, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Kraft und Thätigkeit.[2]

c. Aus dem Begriffe des unendlichen Werdens, der allein

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 100—102, 104—107; Bd. II., S. 25, 21, 34, 37.

[2] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. 108—109, 111—112.

den abſoluten Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen heben und den Wahnbegriff der Subſtanz entfernen kann, entſpringen nun die genetiſchen Geſetze der Ontologie. Unendliches und Endliches verhalten ſich wie Ganzes und Theile in einem lebendigen organiſchen Weſen, wo jeder Theil wieder ein kleines Ganze für ſich iſt.[1] Dieſe Geſetze ſind, nach Schlegel, folgende:

α. Das erſte, allgemeine Daſeinsgeſetz, welches ſich auf die Thätigkeit und Entwickelung der Weſen bezieht, inſofern dieſe ein für ſich beſtehendes Ganze ausmachen, kann das Geſetz des ewigen Kreislaufes genannt werden. Dies iſt nicht ſo zu faſſen, als wenn die Weſen am Ende ihrer Entwickelung nur gerade wieder auf den nämlichen Punkt zurückkommen, von dem ſie ausgingen; ſondern indem ſie ihren Kreislauf, mit neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüſtet, zum zweiten Male beginnen, ſo iſt mit demſelben eine ewig fortſchreitende, immer höher ſteigende Bildung und Vollendung natürlich verbunden. — Da die Philoſophie aber die unendliche Fülle der Wirkungen und Hervorbringungen der geſammten Welt nicht ganz erſchöpfend erkennen kann, ſo ſind ihre Sätze nur Annäherungen zur höchſten Wahrheit.

β. Das zweite Geſetz bezieht ſich auf diejenigen Weſen, welche nur Theile eines Ganzen ſind. Die Theilung und Trennung der Weſen ſetzt immer einen Gegenſatz voraus. Hat nun die Thätigkeit eines Theilweſens ihre äußerſte Grenze erreicht, und findet ſie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwickelung: ſo bleibt ihr nichts Anderes übrig, als in das Gegentheil überzuſpringen. — Das Ueberſpringen in das Gegentheil kann nicht vom Ganzen gelten, da dies kein Gegentheil hat; es gilt einzig und allein von den einzelnen Weſen, und zwar dürfte das Ueberſpringen

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 112—113, 115—117.

der Thätigkeit, wenn ſie ihr ſchlechthin Aeußerſtes erreicht hat, für die Einzelnheiten der Tod ſein.

γ. So wie Alles aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle hergeleitet iſt, ſo beſonders die zwei letzten genetiſchen Geſetze. — Aus dem Streben eines unendlichen gleichartigen Weſens, welches in ſich ſelbſt entzweit worden, entwickelt ſich das Grundgeſetz der Anziehung des Gleichartigen, vermöge des nothwendigen Zurückſtrebens aller Dinge zu der urſprünglichen Einheit.

δ. Auf gleiche Weiſe muß den getheilten und getrennten Weſen des großen Weltganzen beigelegt werden ein Streben, ſich zur höchſten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln; aus dieſem Streben geht hervor das Geſetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.[1]

3. Wie Schlegel die Logik als eine Einleitung in die Philoſophie anſah, ſo auch die Geſchichte der Philoſophie, die er eine Kritik der Philoſophie nennt.[2] Er verweilt alſo im erſten Bande dieſer Vorleſungen in den Vorhallen der Philoſophie, und nur im zweiten kommt er ans Syſtem. Von der Geſchichte der Philoſophie hat er die ganz richtige Vorſtellung, daß, wenn die Geſetze der Kritik für eine philoſophiſche Geſchichte der Philoſophie wirklich entwickelt wären, man die Harmonie zwiſchen den echten Syſtemen erkennen, und ſie beſſer verſtehen würde, als ihre Urheber ſelber ſie verſtanden hätten.[3] — Die Kritik der Philoſophien hat zu dem Ende den genetiſchen und hiſtoriſchen Zuſammenhang der Syſteme, wo ein Syſtem Fortbildung eines früheren iſt, zu zeigen. Der Zweck der hiſtoriſchen Unterſuchung iſt ſo die genetiſche Erklärung der gegenwärtigen Philoſophie. So unvollkommen die erſten Syſteme auch ſein mögen, ſo ſind doch in dieſen erſten Grund-

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 117—121 (152; Bd. II., S. 120).

[2] Ebendaſelbſt, S. 17, 237—238.

[3] Charakteriſtiken und Kritiken, S. 77.

ideen die Keime aller ſpätern Syſteme enthalten und mit großer Kühnheit ausgeſprochen. (Daſſelbe ſagt Hegel: Werke, Bd. XIII., S. 203, 237.) Auch ſoll die Kritik den Grund nachweiſen, warum es bisher nicht gelungen, die Philoſophie vollkommen zu vollenden. Nichts wird das eigene Selbſtdenken kräftiger und wirkſamer erregen und unterhalten, als die Bekanntſchaft mit fremden Gedanken. So wird der Philoſoph das Entſtehen der eigenen, ſelbſtſtändigen, nach höherer Vollkommenheit ſtrebenden Philoſophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der ſichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären. [1]

Was das Einzelne betrifft, ſo bringt Schlegel die verſchiedenen Syſteme unter gewiſſe Rubriken: Empirismus, Materialismus, Realismus, Skepticismus, Pantheismus, Idealismus u. ſ. w. [2] (Auch Daub ſoll in dieſer Weiſe Geſchichte der Philoſophie zu Heidelberg vorgetragen haben.) Sonſt hat er ſchon die Eintheilung und Erweiterung der ioniſchen Philoſophie, wie wir ſie ſpäter bei Schleiermacher ſehen: [3] und eine richtigere Würdigung des Ariſtoteles, wie ſie erſt bei Hegel vorkommt, ſo wie eine merkwürdige Paralleliſirung deſſelben mit Fichte. [4] Auch die Vorliebe Schleiermacher's für Plato, und ſeinen Einfall, Ariſtoteles habe ihn nicht verſtanden, ſo wie deſſen Satz (den auch Eſchenmayer andeutet [5]), daß die Vernunft von Gott nur einen negativen, nicht einen poſitiven Begriff haben könne, finden wir ſchon hier: [6] wie denn beide Freunde auch in der Verehrung des Spinoza übereinkamen. [7]

Den Uebergang zum letzten Standpunkt ſeines Philoſophirens macht Schlegel ſo, daß, nachdem er einige der angegebenen

---

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 240 (303, 331), 312, 314.
[2] Ebendaſelbſt, S. 243, 195.
[3] Ebendaſelbſt, S. 169.
[4] Ebendaſelbſt, S. 213—214, 387—388 (Phil. des Lebens, S. 341—342).
[5] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 48—49, 55.
[6] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 386, 479; Bd. II., S. 227.
[7] Fichte's Leben und Briefwechſel, Th. I., S. 416.

philoſophiſchen Denkarten gänzlich verworfen, die andern aber, die ſkeptiſche, empiriſche und myſtiſche, als Beſtandtheile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philoſophie behauptet, und die erſten Principien von dieſer dem Idealismus vindicirt hat, er hinzuſetzt: Die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt, und zur höchſten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moraliſchen Geiſte und Glauben hervorgehen, der in der Sokratiſch-Platoniſchen, mehr aber noch in der chriſtlichen Philoſophie der herrſchende war. Ohne dieſen Führer, der ſicher und unwandelbar den menſchlichen Geiſt durch alle entgegenſtehenden Schwierigkeiten und Hinderniſſe, durch die ewig wechſelnden und nie ſich geſtaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrſale irdiſcher Beſchränkung zum lichtſtrahlenden Ziele der Erkenntniß führt, gibt es kein Heil weder im Denken noch im Thun, weder im Wiſſen noch im Leben.[1] Er will daher vom Satz ausgehen, Gott iſt die Liebe; nur dies könne die Schöpfung aus Nichts erklären. Die ſcholaſtiſche Philoſophie ſtehe ganz allein da als die Periode der gefundenen Wahrheit.[2] Beſonders im zweiten Bande, wo er ſein Syſtem ſelbſt darſtellt, wird es klar, wie es, bei gänzlicher Verſchiedenheit der Methode, dem Inhalte nach, dem dritten Standpunkt ſehr nahe ſteht, oder eigentlich mit ihm zuſammenfließt. So bricht die Glaubensphiloſophie, die ſich zwiſchen den kritiſchen und den transſcendentalen Idealismus gelagert hatte, mit Macht ſchon hier, noch mehr bei Schleiermacher, aus dem letzteren Idealismus wieder heraus, nachdem der höchſte Gipfel des Kriticismus, die Freiheit des Denkens, bei Fichte ſie in deſſen urſprünglichem Syſteme nicht recht aufkommen ließ: Gefühl iſt, als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geiſtes, die wahre Erkenntniß; ſie beruht aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube.[3] Je aus-

---

[1] Phil. Vorleſungen von 1804—1806, Bd. I., S. 226—227 (291).
[2] Ebendaſelbſt, S. 277, 473.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 45.

gelaſſener und ſubjectiver ſich jene Freiheit des Denkens bei Schlegel gezeigt hatte, deſto ſchroffer und ſchneller mußte ſie, nach einem von ihm ſelber aufgeſtellten Daſeinsgeſetze, ins gerade Gegentheil überſpringen, in die Abhängigkeit von einem, und zwar ganz objectiven, Glauben, in welchen ſich die Subjectivität des eigenen Wollens und Denkens völlig gefangen gab. Auch bei den ſpätern Abzweigungen der neueſten Philoſophie wird ſtets die Glaubensphiloſophie, gleich jenen Schmarotzerpflanzen, um den kräftigen Zweig ſich ſchlingen, um, ſo viel an ihr iſt, den geſunden Saft deſſelben zu vergiften. Da nämlich der ſpeculative Fortſchritt eines ſolchen Syſtems nicht von der Hand zu weiſen iſt, die gemeine Verſtandesanſicht aber auch nicht aufgegeben ſein will, ſo hilft jedesmal die Glaubensphiloſophie durch ihr Auch der letzteren wieder aus der Verlegenheit.

C. Die allgemeinen Züge des dritten Schlegel'ſchen Standpunkts ſind in den drei zuletzt gehaltenen Vorträgen anzutreffen, bei welchen wir, wegen ihrer ganz freien Methode, im Gegenſatz zum zweiten Standpunkt, wo uns vornehmlich die Methode intereſſirte, nur auf den Inhalt werden zu ſehen haben. Daß dieſe Philoſophie aber eigentlich auf dem religiöſen Standpunkt ſtehe, zeigt ſogleich der Anfang der Vorrede zur Philoſophie der Geſchichte: Der nächſte Gegenſtand und die erſte Aufgabe der Philoſophie iſt die Wiederherſtellung des verlornen göttlichen Ebenbildes im Menſchen, ſo weit dies nämlich die Wiſſenſchaft angeht. Soll dieſe Wiederherſtellung blos im innern Bewußtſein erkannt und verſtanden werden, und auch wirklich geſchehen, ſo iſt dieſes der eigentliche Inhalt der reinen Philoſophie an ſich.[1] Am Schluß der Vorrede gibt Schlegel auch das Verhältniß jener drei Vorleſungen an: 1) Die erſte Erweckung oder Erregung des höheren Bewußtſeins zur wahren Erkenntniß und Erkenntniß der Wahrheit iſt in der Philoſophie des Lebens verſucht worden;

---

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. I., S. III.

2) die Wiederherſtellung des ganzen Menſchengeſchlechts zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verſchiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von dieſem bis zur letzten Vollendung, hiſtoriſch zu entwickeln, bildet den Gegenſtand für die Philoſophie der Geſchichte; 3) die vollſtändige Wiederherſtellung des Bewußtſeins, nach dem dreifachen göttlichen Princip ganz ausgeführt, wird das dritte Werk, als Wiſſenſchaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur, umfaſſen.[1]

1. Die Philoſophie des Lebens handelt zuerſt von der Seele, Pſychologie: dann von der göttlichen Ordnung, natürliche Theologie: und zeigt ſchließlich, wie ſich dieſelbe im Menſchengeiſte verwirklicht, angewandte Theologie.[2]

a. Die denkende Seele, als der lebendige Mittelpunkt des geſammten menſchlichen Bewußtſeins betrachtet, iſt nur das innere Pulſiren des Denkens; ſie iſt die einfache Grundlage der Philoſophie des Lebens, in welcher die Scheidewand zwiſchen der Philoſophie und dem Leben von ſelbſt wegfällt. Dreifach iſt die Natur des Menſchen, der aus Geiſt, Seele und Leib beſteht; und vermöge dieſes Vorzugs iſt er allein in der Schöpfung mit dem göttlichen Ebenbilde bekleidet. Die liebende Seele iſt der Mittelpunkt und die Grundlage des ſittlichen Lebens; den Zwieſpalt zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen löſt die wahre Begeiſterung. Die Seele leiht die Sprache dem erkennenden Geiſte zum Ausdruck ſeines Wiſſens, das daran gebunden iſt. Die Sprache iſt zuſammengewachſen mit der Ueberlieferung, der heiligen ſowohl als der geſchichtlichen: und das Wort die urſprüngliche Wurzel alles dieſes menſchlichen Wiſſens. Die Erkenntniß von Gott, die wir haben können, iſt nicht ein unbedingtes Vernunft-

---

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. I., S. IX—X.

[2] Philoſophie des Lebens, Vorrede; S. 266—267; S. 475—476.

wiſſen, ſondern ein bloßes Verſtehen des Gegebenen, alſo eine Erfahrungswiſſenſchaft und beruht auf der Offenbarung, die vierfach iſt: im Gewiſſen, in der Natur, in der Schrift, und in der Weltgeſchichte. Der Urheber der von Gott abtrünnigen, in ſich ſelbſt abſoluten Vernunft iſt der Gott widerſtrebende Geiſt der Verneinung. Als das Gefühlsvermögen des Göttlichen iſt die Seele die um das Göttliche mitwiſſende oder im Wiſſen desſelben mitwirkende. Alles kann der Menſch wiſſen durch Gott, ſobald Gott es will, nichts aber aus ſich ſelbſt. Nur ſo löſt ſich der Zwieſpalt zwiſchen dem Innern und Aeußern im Wiſſen; ohne jenes poſitive Wiſſen würde es völlig unbegreiflich bleiben, wie jemals ein Fremdes von Außen in unſer Ich hineinkommen könnte. Die Natur iſt nichts Anderes, als die Stufenleiter der Auferſtehung, welche aus dem Abgrunde des ewigen Todes Schritt vor Schritt hinaufführt zu dem Gipfel des Lichts. So wird auch die Naturwiſſenſchaft mit der Erkenntniß Gottes und ſeiner Offenbarung ausgeſöhnt. Für die Seele des Menſchen, als den Gipfel und die Krone der irdiſchen Schöpfung, läßt ſich ein ähnlicher Stufengang der Erhöhung bezeichnen. Von der einzigen Thatſache des ſo mannigfachen und vielgeſtaltigen Zwieſpalts im menſchlichen Bewußtſein könnte eine Darſtellung der Philoſophie recht gut ausgehen, um die Löſung in der Wiederherſtellung des urſprünglichen harmoniſchen Bewußtſeins zu ſuchen, die nur in Gott gefunden werden kann. In welcher Form alſo auch der Zwieſpalt erſcheine, immer ſoll er zur verſöhnenden Ausgleichung geführt werden. Die todten Begriffe eines abſtracten Verſtandes, der dialektiſche Vernunftſtreit, die blos ſubjective Auffaſſung der Gegenſtände einer einſeitig getäuſchten Einbildungskraft und der abſolute Eigenwille ſind die Quellen des Irrthums, gegen die ein Heilmittel nur in der innigeren Verbindung der Seele mit Gott zu finden iſt. Der Wille, inſofern er aufhört, abſolut zu ſein, iſt der eigentliche Gottesſinn im Menſchen; denn die Herablaſſung Gottes gegen den Menſchen, die allen Glauben

überſteigt, hilft nichts ohne die innere Einwilligung und Zuſtimmung des Menſchen in den Willen Gottes.[1] Hierin findet Schlegel dann die Befriedigung der Sehnſucht, und die Gnade Gottes. Er hat den Glauben, aber nicht den Jacobi'ſchen, ſondern den Glauben an den objectiven Inhalt der Religion zum Principe der Wahrheit gemacht;[2] und das iſt es eben, wodurch er den philoſophiſchen Standpunkt gänzlich verläßt. Zugleich fällt er in eine Froſtigkeit, Mattigkeit und Plattheit, die den nothwendigen Contraſt zu der Gluth und dem kühnen Fluge des ironiſchen Ich in der Lucinde bildet, während in dem mittlern Standpunkt der angeflogene Firniß einer ſpeculativen Methode jene Mängel noch verdeckt.

b. Gott iſt der Urheber der göttlichen Ordnung, dieſe nicht er ſelbſt.[3] Die ſchlechte Verſtandes-Kategorie von Grund und Begründetem, Urſache und Wirkung, die Fichte mit ſo feinem Takte verbannte, bringt Schlegel, in directem Widerſpruche gegen die Fichte'ſche Aeußerung, in die Begriffsbeſtimmung Gottes wieder herein.

α. Was erſtens die Darſtellung der göttlichen Ordnung in der Natur betrifft, ſo bemerkt Schlegel, daß wir nicht mehr einen ganz reinen und unverdorbenen Gottestext in dem Buche der Natur vor uns haben, wie er urſprünglich aus den Händen des Schöpfers hervorging: Der Weg der Rückkehr aus dem jetzigen herabgeſunkenen Zuſtande iſt die göttliche Ordnung in der Natur, bis die Zeit gekommen iſt, wo Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde einrichten wird.[4]

β. In dem Reiche der Wahrheit beobachtet die göttliche Ordnung denſelben Stufengang der natürlichen Entwickelung des

[1] Philoſophie des Lebens, S. 15, 30, 60, 25, 137; 28, 51, 63, 82, 85, 83—84, 90; 98, 138, 127, 139; 131, 134, 136, 141, 148—152.
[2] Ebendaſelbſt, S. 158—160.
[3] Ebendaſelbſt, S. 83.
[4] Ebendaſelbſt, S. 173, 176, 182.

Bewußtſeins in der göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts. Die erſte Offenbarung im Anfange iſt, ſo wie es auch am Ende wieder ſein wird, eine volle Erleuchtung des Geiſtes geweſen, die aber bald wieder verfinſtert worden. Der vierfache Zwieſpalt: zwiſchen dem Wiſſen und dem Glauben, dann im Glauben ſelbſt, und wieder zwiſchen dem Glauben und dem Leben, und endlich zwiſchen dem an die Stelle des weggeſchobenen Glaubens eingetretenen neuen Wiſſen und dem Leben, liegt noch jetzt als das unaufgelöſte Problem des Lebens und der Zeit vor uns. Und wer ſollte es wohl löſen können, als Gott allein? Dem in unſerer Zeit herannahenden allgemeinen Seelenfrieden, der mit dem vollendeten Sieg der göttlichen Offenbarung eintreten wird, muß auch begreiflicher Weiſe ein ſehr gewaltſamer Kampf um die göttliche Wahrheit, der letzte in ſeiner Art, vorangehen; und einen ſolchen haben wir auch in unſerem Zeitalter auf eine Weiſe ſich entwickeln ſehen, wie dies noch in keiner früheren Weltperiode geſchehen war. [1]

γ. Endlich ſpricht Schlegel von der göttlichen Ordnung in der Menſchengeſchichte und in dem Staatenverhältniß, wobei auch er ſich auf Schillers Worte, „Die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht,“ bezieht. Während Kant und Fichte, Rouſſeau folgend, die Staatsgewalt auf den Vertrag der Einzelnen gründen, führt Schlegel alle Obrigkeit und Gewalt der Könige auf Gott zurück: Der oberſte Staatsbeherrſcher iſt der Verweſer der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich iſt. Die ganze Weltgeſchichte iſt nur ein fortgehender Kampf zwiſchen dem reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte und dem in der zwiefachen Geſtalt der Anarchie und des Despotismus immer von neuem ſich regenden politiſchen Lügengeiſte. [2]

---

[1] Phil. des Lebens, S. 199, 202, 209, 213—214, 219, 223—224.

[2] Ebendaſelbſt, S. 225, 234, 237—238, 242.

c. Schlegel beſchreibt nun, wie der göttliche Geiſt der Wahrheit, als das innere Licht, ſich in ſeiner Anwendung auf das menſchliche Bewußtſein in der Philoſophie, und auf das Leben und den Staat offenbare und entwickele.

α. Die Philoſophie des Lebens iſt eine wahre Gottesphiloſophie, denn Gott iſt das höchſte Leben; ſie iſt eine angewandte Theologie, inſofern ſie die Ideen, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, auf die Gegenſtände der endlichen Wiſſenſchaften anwendet. Die näheren Beſtimmungen des poſitiven Glaubens, woran ſie nichts zu beſtimmen hat, braucht die Philoſophie nicht. Andemonſtriren läßt ſich einmal Gott den Menſchen nicht, ſondern nur aus dem Leben und aus eigener Erfahrung erlernen und ergreifen. Der Zwieſpalt zwiſchen dem Glauben und dem Wiſſen liegt in einer fehlerhaften Auffaſſung und Form. Was iſt denn der Glaube an ſich genommen, als das Aufnehmen der göttlichen und göttlich mitgetheilten Wahrheit in der Seele? Und das Wiſſen, als das Ergreifen eben dieſer göttlichen Wahrheit mit dem Geiſte? Im Erkennen und ihrem gemeinſamen Gegenſtande, Gott, ſind ſie weſentlich Eins. Es iſt ein unmittelbares Empfinden und Wiſſen eines Höheren, ein unmittelbares Gewißſein.[1] So vornehm Schlegel auch gegen die vorhergehende Philoſophie thut, ſo blickt doch der Kantiſche und Jacobi'ſche Standpunkt durch ſeine katholiſche Philoſophie überall hindurch.

β. Was das Verhältniß der Wahrheit und der Wiſſenſchaft zum Leben betrifft, ſo läßt ſich nur auf praktiſchem Wege, durch die Anwendung des Geiſtes auf die Wirklichkeit, und ſeine reelle Darſtellung, die höchſte Stufe des Wiſſens erreichen und die Wahrheit einer Idee vollkommen bewähren. Die Schönheit, welche der Gegenſtand der Kunſt iſt, bildet nur die andere bildliche Seite derſelben Einen ewigen Wahrheit. Die Auflöſung des allgemeinen Problems des menſchlichen Daſeins liegt darin, daß

---

[1] Philoſophie des Lebens, S. 261—264, 266, 270—273, 304—305.

das unbegreifliche x der unermeßlichen Gottheit als der ewige λόγος zugleich lebendig und in der Menſchheit wirklich geworden oder geweſen iſt, und ſolches auch wirklich und wahrhaft noch iſt. Der Glaube an dieſe Thatſache iſt der erſte Ring in der geiſtigen Lebenskette, welcher die Menſchheit zuſammenhält.[1]

γ. Er bildet auch die göttliche Grundlage des Staats und deſſen geheiligten Charakter. Die dreierlei Gewalten, die eine göttliche Grundlage haben, ſind: die väterliche, die prieſterliche und die königliche; die letzte, als die ſtärkſte, umfaßt die ganze Wirklichkeit des öffentlichen Lebens. Der liebevolle Vater, der fromme Prieſter und der gerechte König ſind alle Drei Stellvertreter Gottes: der letzte zugleich der bevollmächtigte Executor der göttlichen Gerechtigkeit; und dies iſt ihre repräſentative Macht und Würde. Wenn es aber auch ausgemacht wäre, daß das Volk ebenſo wie das unſichtbare Weſen der Gottheit repräſentirt werden müßte und könnte, ſo würde es auf dem Wege der Wahl nur atomiſtiſch zerfallen, und als elementariſche Maſſe zerſtören, indem die auf ſolche Weiſe Gewählten nur Repräſentanten des eben herrſchenden Zeitgeiſtes in ſeiner unruhigen Bewegung wären; nur in den organiſchen Gliedern des Ganzen, den einzelnen Ständen und Corporationen, ſind die wahren Volksrepräſentanten zu ſuchen. Der Staat, als die organiſch geordnete Form des öffentlichen Lebens, welcher das Göttliche als Geſetz in die Wirklichkeit einführt, ruht auf der Religion. Die wahre Theokratie iſt eine von Zeit zu Zeit hervortretende unmittelbare Kraft und Gewalt Gottes im Laufe der Weltgeſchichte. Die wahre Theokratie der Wiſſenſchaft beruht auf der göttlichen Vollendung des menſchlichen Bewußtſeins, wodurch auch die Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes im Menſchen erwirkt wird. Erſt mit der Vollendung des Menſchen kann der Tod beſiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherſtellung der

[1] Philoſophie des Lebens, S. 325—326, 354; 359, 382—383.

Natur eintreten, nach welcher dann auch in ihr Alles unſterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet ſein wird.[1] Gott iſt nach Schlegel alſo wirklich objectiv, nicht blos, wie im Fichte'ſchen Progreſſe ins Unendliche, nie realiſirt und in die Subjectivität eingeſchloſſen. Die abſolute Theokratie in allen menſchlichen Verhältniſſen wird ſelbſt als eine nicht gar ferne Zukunft prophezeit. Schlegel ſchließt aber die freie Subjectivität ſo ſehr dabei aus, daß er für's Religiöſe ſich einem der Philoſophie ganz feindlichen Principe gefangen gibt: und dabei im Politiſchen, gleichſam als officieller Verfechter abſolutiſtiſcher Grundſätze, ephemere Anſichten politiſcher Zeitungsblätter zum zweiten Stützpunkte ſeiner Philoſophie, in Ermangelung eines beſſeren, zu machen ſucht.

2. Die ſyſtematiſche Verwirklichung jener Theokratie ſtellt die Philoſophie der Geſchichte dar. Hier ſpricht Schlegel zuerſt von dem Menſchengeſchlechte in der Urwelt, dann geht er alle einzelnen welthiſtoriſchen Völker mit Ausnahme der chriſtlichen durch, welche den dritten Abſchnitt der Betrachtung ausmachen.[2] Indeſſen nennt er auch die einfache Religion der erſten Menſchen und großen Heiligen der Urwelt, da doch die wahre Religion urſprünglich nur Eine geweſen ſein könne, Chriſtenthum: ſo daß ſich ein Faden von Chriſtenthum und von wahrer Gotteserkenntniß in allem Heidenthum und den verſchiedenen Myſterien desſelben immer noch ſichtbar hindurchſchlinge;[3] — eine vorher von Schelling in ſeinen ſpäteren Werken aufgeſtellte Behauptung.

a. Das Menſchengeſchlecht iſt in der Urgeſchichte von Gott ausgegangen, als dem Erſten; die Natur muß als das Zweite angeſehen werden. Der wilde Naturſtand des Menſchen darf überall und immer nur als ein Zuſtand der Ausartung und

---

[1] Philoſophie des Lebens, S. 384, 388, 394—395; 443—444; 461—462, 471—472, 477; 481—482.

[2] Philoſophie der Geſchichte, Bd. I., Vorrede, S. VII—IX.

[3] Philoſophiſche Vorleſungen, insbeſondere über Philoſophie der Sprache und des Wortes, S. 278.

Verwilderung, mithin nicht als das Erſte in der Geſchichte betrachtet werden. Der von Gott anfangende Menſch hatte eine unmittelbare und anſchauende Erkenntniß Gottes in der Natur und der Natur in Gott. Dieſe Naturoffenbarung iſt die erſte und älteſte, dem Menſchen auf die Erde mitgegebene. Der Menſch war frei erſchaffen, es lagen zwei Wege vor ihm: er konnte zwiſchen der einen oder der andern Richtung wählen, der in die Höhe oder auch der in die niedere Tiefe. Wäre er dem erſten ihm von Gott eingebornen und vorgezeichneten Worte treu geblieben, ſo würde er, obwohl auch dann frei, wie die ſeligen Geiſter, immer nur Einen Willen gehabt haben. Seitdem aber der Zwieſpalt in den Menſchen getreten war, gibt es nun zweierlei Willen in ihm, einen göttlichen Willen und einen natürlichen. Die Umwandlung des niedern irdiſch natürlichen in den höheren göttlichen Willen bleibt die Aufgabe fürs Menſchengeſchlecht. Dadurch daß der Menſch das ewige Geſetz der göttlichen Ordnung verließ, gerieth er ſogleich in die Gewalt und Botmäßigkeit der Natur. Die nächſte Folge aus dem innern Zwieſpalt im Bewußtſein und Leben des Menſchen war die Zertheilung des Menſchengeſchlechts in eine Mehrheit von Nationen und die damit zuſammenhangende Verſchiedenheit der Sprachen; die Natur wurde unverſtändlich, fremd und erſchreckend. Dieſe erſte welthiſtoriſche Thatſache macht den Inhalt der ganzen Urgeſchichte aus. Von der einen Seite zeigt die Urwelt ein Geſchlecht Gott ſuchender, friedliebender, in patriarchaliſcher Einfalt und Sitte lang lebender Menſchen: auf der andern Seite einen Rieſenſtamm von gewaltthätig ſtarken, frevelhaft übermüthigen vermeintlichen Götterſöhnen. Der Kampf dieſer zwei, den göttlichen und natürlichen Willen repräſentirenden Urvölker iſt der weſentliche Inhalt der ganzen Urgeſchichte, bis, da die Entartung und Verwilderung immer zunimmt, nach der göttlichen Gerechtigkeit, die große Vertilgung eines ſo ganz entarteten Menſchengeſchlechts in der allgemeinen Fluth herbeigeführt wird. Dieſer Zwieſpalt, der in der Menſchheit liegt, bildet die

Grundlage aller Geſchichte.[1] Schon in dieſer Annahme eines vollkommenen Urzuſtandes liegt die abſolute Geiſtloſigkeit des Schlegel'ſchen Standpunkts. Denn wenn das, was das Anſich, die Beſtimmung und der Zweck des Menſchengeiſtes iſt, ſchon als eine unmittelbar vorhandene Vorausſetzung deſſelben angeſehen wird, ſo kann er nicht durch eigene Thätigkeit, d. h. auf freie Weiſe, in dieſen Zuſtand gelangen; er iſt ihm alſo gegeben, und ſomit etwas ganz Aeußerliches. Fichte, der in ſeinen urſprünglichen Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten noch das ganz Richtige ausgeſprochen, ließ ſich ſeitdem verleiten, dieſer mehrfach hingeſtellten Anſicht gleichfalls beizutreten; und auch bei Schelling werden wir ſie in einer der ſpäteren Wendungen ſeiner Denkungsweiſe wieder finden.

b. Die Aufgabe des zweiten Abſchnitts iſt, den jedem der Hauptvölker des Alterthums zugemeſſenen Antheil an der göttlichen Wahrheit oder das ihnen verliehene Maß und Erbtheil der höhern Erkenntniß, nebſt der beigemiſchten menſchlichen Ausartung oder Verirrung, näher zu beſtimmen und zu entwickeln; womit dann zugleich die Charakteriſtik des innern Worts, als worin das eigentliche unterſcheidende Merkmal und geiſtige Weſen des Menſchen und der Menſchheit beſteht, verbunden iſt: um, wie ſich dieſes bei einem jeden derſelben verſchiedenartig geſtaltet und eigenthümlich entwickelt hat, in ihrer Sprache, Schrift und Sage, Geſchichte, Kunſt und Wiſſenſchaft, in ihrem Glauben, Leben und Denken, mit den weſentlichſten Grundzügen nachzuweiſen.[2] Das Einzelne leiſtet aber durchaus nicht, was man hiernach erwarten konnte, indem weder das immer weitere Entfernen von der Vollendung der Urzeit noch auch ein Stufengang der Erhebung und Wiederherſtellung des Menſchen bemerklich gemacht wird: wie auch die Charakterſchilderungen der Völker im Ganzen

---

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. I., S. 39—40 (Philoſophie des Lebens, S. 329—330), 41—44, 49, 53—57, 67.

[2] Ebendaſelbſt, S. 82.

fahl ſind, und ſich ſelten übers Empiriſche erheben. Da Schlegel bei den Indiern die deutlichſten Spuren des Urzuſtandes wiederfinden will, ſo zieht er ihre Mythologie der griechiſchen bei weitem vor.[1] Oft wird die Charakteriſtik ſpielend. Denn während in der Urwelt die vier Vermögen des Geiſtes als die in Eins zuſammenwirkende, noch ungetheilte Seele behauptet werden, ſo ſchreibt er, nach der allgemeinen Zerſplitterung des ganzen Bewußtſeins in der erſten Weltperiode, den Chineſen die Vernunft, den Indiern die Phantaſie, den Aegyptiern den Verſtand, den Juden den Willen als das vorherrſchende Element zu, und findet dieſe Auffaſſung des jüdiſchen Volkes dadurch gerechtfertigt, daß der Wille das Erkenntniß-Organ für die göttlichen Dinge im Menſchen ſei: Die übrigen Völker blicken rückwärts in alter Erinnerung von dem glücklichen ehemaligen Zuſtande, die Hebräer vorwärts in Sehnſucht nach Erlöſung. Ihnen, als dem prophetiſchen Volke, iſt alſo die zweite Offenbarung, als das verbindende Mittelglied zwiſchen der erſten göttlichen Offenbarung im Anfange, und der vollen Entfaltung in der neuern Zeit geworden.[2] In den Perſern will er dann einerſeits eine Vermittelung dieſer vier Völker erkennen, obgleich ſie andererſeits, dadurch daß ſie den Griechen, Römern und Napoleon in der Welteroberung das Beiſpiel gegeben, das Verderben an ihrem Theile immer mehr befördert haben.[3]

Die Perſer machen alſo den Anfang einer zweiten Weltperiode, zu welcher Schlegel auch noch die Griechen und Römer rechnet. In den heiligen Ueberlieferungen der Völker der erſten Zeit will er die deutlichſten Spuren einer dem Menſchengeſchlecht urſprünglich verliehenen ewigen Wahrheit erkennen, die verloren gegangen, und im ſpätern Heidenthum durch den beigemiſchten Irrthum aller Art verfälſcht, durch die zahlloſen hinzugefügten Dichtungen ganz verdeckt und verdunkelt ſei. Doch geſteht er

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. I., S. 143.
[2] Ebendaſelbſt, S. 156—174, 178.
[3] Ebendaſelbſt, S. 174—175.

andererſeits zu: Daß bei jeder der in der zweiten Weltperiode weltherrſchend gewordenen Nationen eine höhere geiſtige oder ſittliche Kraft ſichtbar hervortritt, die ſich ſchon in den gebildeten Sitten der alten Perſer kund gibt, und woran ſich dann eine edle Begeiſterung des kriegeriſchen Ruhms und der Vaterlandsliebe ſo leicht anſchließen konnte. Die Kraft des erfinderiſchen Genie's in den Wiſſenſchaften und in der Kunſt des Schönen wird niemand den Griechen abſprechen, oder ihnen den Vorrang darin ſo leicht ſtreitig machen können: ſo wie die Römer hinwiederum in der Charakterſtärke und der moraliſchen Kraft des Willens, in dem gegenſeitigen Kampf der Völker und des Staats, den andern vorantreten. Während die Völker der älteſten Periode mehrentheils in einem völlig abgeſchloſſenen Zuſtande blieben, iſt das charakteriſtiſche Merkmal der zweiten Periode, daß ein näherer Zuſammenhang, ein gegenſeitiger Einfluß, lebendiger Verkehr und vielfache Wechſelwirkung zwiſchen mehreren Nationen, ja in dem geſammten Völkerkreiſe und der ganzen damaligen civiliſirten Welt, zugleich mit den erſten großen Eroberungen eintritt. [1] — Anderwärts will Schlegel, ſein obiges Schema weiter anheftend, bei den Griechen den Verſtand, bei den Römern die Willenskraft, im Mittelalter die Phantaſie und in der modernen Zeit die Vernunft überwiegend finden. [2]

c. Die geiſtige Bedeutung und der unterſcheidende Charakter des letzten Weltalters iſt in dem Lichte zu finden, welches aus dem alten Erbtheil der Wahrheit in der göttlichen Offenbarung und aus der neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlöſers mit dem Fortgange der Zeiten immer heller und ſtärker hervortritt, und endlich nicht blos den Staat und die Wiſſenſchaft, ſondern auch das ganze Leben chriſtlich geſtalten und neu umwandeln ſoll. [3] Den Beginn der ſich regenden weltlichen Freiheit

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. I., S. 240—244, 251—252.
[2] Phil. Vorleſungen, insbeſondere über Phil. der Sprache, S. 146.
[3] Philoſophie der Geſchichte, Bd. II., S. 5.

und des Kampfes gegen die geiſtliche Macht, bei den Hohenſtaufen und Gibellinen, ſieht dann Schlegel als den Wendepunkt vom Guten zum Böſen, als den Keim des Zwieſpalts und der Zerrüttung in der Chriſtenheit an, der wie eine ſelbſtſtändige Naturkraft und ein zerſtörendes Weltgeſetz Alles in feindſelige Verwirrung aus einander riß. [1] Jede weitere Entwickelung des ſpätern Mittelalters, z. B. die Ausbildung der Scholaſtik als Wiſſenſchaft, wird als Rückſchritt betrachtet: die ſpätern Mönchsorden aber, vornehmlich die Jeſuiten, als die Arznei gegen das einbrechende Verderben. [2] Die große, furchtbare Kataſtrophe endlich, bis zu welcher das Menſchengeſchlecht kommen mußte, um den größten Kampf mit dem antichriſtlichen Principe, als der vollendeten Weltherrſchaft des Böſen, beſtehen zu können, ſoll — die Reformation ſein: die gänzliche Losreißung von der hiſtoriſchen Ueberlieferung, worin beſonders das Fehlerhafte und Verderbliche dieſes ganzen Beginnens ſich ankündigte, und der feſte Halt eines innern Religionskerns verloren ging, indem mit dem Prieſterthum auch der Glaube an das Geheimniß fiel. [3]

Als Ausgang der Geſchichte prophezeit Schlegel, daß in der endlichen Wiedervereinigung und Rückkehr zu dem katholiſchen Mittelpunkt und ewigen Urſprunge die allgemeine Anerkennung und vollkommene Beſtätigung der Wahrheit werde gefunden werden. [4] Er klagt, daß auch in die katholiſchen Staaten der Geiſt des Proteſtantismus, d. h. das Element der umwälzenden Neuerung, und zwar mit viel mehr Gefahr und größeren Erſchütterungen eingedrungen: und hält es für ungleich beſſer, daß, im Kampf auf Leben und Tod, er rein ausgeſchieden und abgetrennt werde, als wenn bei unterdrückter Kriſis der Krankheitsſtoff auf die innern Theile zurückfalle. [5] Schlegel will alſo im Proteſtan-

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. II., S. 122, 148—150.
[2] Ebendaſelbſt, S. 162—163; 174, 209—210.
[3] Ebendaſelbſt, S. 176, 180, 186, 198, 202—204.
[4] Ebendaſelbſt, S. 208.
[5] Ebendaſelbſt, S. 218—221.

tismus, als deſſen letzte gefährlichſte Ausgeburt er die franzöſiſche Revolution bezeichnet,[1] das Princip der Freiheit des Gedankens vernichten und in die Objectivität einer blos äußerlich gegebenen Wahrheit verſenken. Als Momente einer wahrhaft göttlichen, nicht menſchlichen Reformation dieſes antichriſtlichen Staatsgeiſtes, wie Schlegel ſich ausdrückt, ſcheut er ſich nicht, neben die franzöſiſche Reſtauration auch die Wiederherſtellung des Jeſuiterordens zu ſtellen. Mit dem Eintritt der göttlichen Reformation, meint er, würde die bisherige menſchliche ſchon von ſelbſt verſchwinden.[2] Schlegel kann es nicht ertragen, daß der Geiſt aus ſich ſelbſt die Wahrheit erzeuge: Die Behauptung der Wahrheit gegen die Irrthümer des Zeitgeiſtes kann nur dann einen dauernd glücklichen Erfolg gewinnen, wenn das göttliche Poſitive, in welchem Gebiet es auch ſein mag, als ein Lebendiges erkannt und aufgefaßt und mit der vollen Kraft des geiſtigen Lebens hingeſtellt wird.[3] Er triumphirt über die Bekehrung Schellings und Anderer,[4] zu einer Zeit, als jener ſie noch nicht öffentlich ausgeſprochen; und man muß bekennen, daß wir dieſe Bekehrungen (auch innerhalb des Lutherthums) theilweiſe dem Schlegel'ſchen Wirken zuzuſchreiben haben. Schlegel ſagt am Schluſſe: „In den letzten Jahrhunderten, wo der Zwieſpalt über die Liebe ſiegt, bleibt uns, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geſchichte, nur die hiſtoriſche Hoffnung übrig;" und das iſt die ganze Theodicee, die er der Uebermacht des „Fürſten dieſer Welt" in unſeren Zeiten entgegenzuſetzen vermag.[5] Die endliche Beſiegung des Antichriſts und die Wiederbringung aller Dinge in dieſer Zeitlichkeit iſt das ganz Richtige der Schlegel'ſchen Anſicht. Kant, Herder, Fichte in ſeinem neu umgebildeten Syſteme deuten

[1] Philoſophie der Geſchichte, Bd. II., S. 257 flg.
[2] Ebendaſelbſt, S. 274, 286, 259, 276, 306.
[3] Ebendaſelbſt, S. 301.
[4] Ebendaſelbſt, S. 320.
[5] Ebendaſelbſt, S. 324 (70, 321).

alle auf dieſen neuen Himmel und dieſe neue Erde, und deren baldige Verwirklichung. Nur tritt bei Schlegel das ganz Verkehrte ein, daß er zu dem Ende ins zwölfte Jahrhundert zurückkehren und ſich darin feſtrennen will, ſtatt daß die Andern dieſe Wiedergeburt mit mehr Grund nach vorwärts ſuchen.

3. Der Gegenſtand der Philoſophie iſt das Ganze des innern Lebens; ſie iſt die lebendige Wiſſenſchaft des Lebens, um das Räthſel des Daſeins zu entziffern, — die einer unbekannten Liebe entgegenſtrebende Vermuthung. Die einzige Vorausſetzung des innern Lebens, deren dieſe Philoſophie bedarf, iſt die Ironie der Liebe, welche aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eigenen Beſchränkung, und dem ſcheinbaren Widerſpruch dieſes Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeſchloſſenen Idee eines Unendlichen entſpringt. (In Dresden, wo Schlegel dieſe Vorleſungen hielt, in dieſem Herzen des proteſtantiſchen Deutſchlands und in der Nähe des Schauplatzes ſeines früheren Standpunkts, konnte er ſeine neue Lebensphiloſophie nicht auskramen, ohne pro forma wenigſtens an die alte Anſicht anzuknüpfen.) Die Philoſophie des Lebens iſt alſo eine innere geiſtige Erfahrungswiſſenſchaft, die auf Thatſachen einer höheren Ordnung beruht. Die eigenthümliche Aufgabe der Philoſophie iſt zunächſt blos, den Widerſtreit und innern Zwieſpalt der verſchiedenen Geiſtesvermögen vollſtändig aufzufaſſen: demnächſt aber, auf die Punkte aufmerkſam zu machen und hinzuweiſen, von welchen aus die Wege der Rückkehr zu der verlornen urſprünglichen Harmonie in unſerm Innern gefunden werden könnten. Immer bemüht, den wandelbaren Proteus des eigenen Selbſt zu faſſen, kann unſer ohne andern Leitfaden ſinnendes und ſuchendes Ich oft über dieſe innern Räthſel des Daſeins in ein ſeltſames Erſtaunen gerathen, manchmal auch wohl von einer leiſen Furcht ergriffen werden, niemals aber vermag es, ganz allein und blos aus ſich ſelbſt, den Gegenſtand ſeiner Sehnſucht und den Ausgang aus dem eigenen Gedankenlabyrinth ſolcher

tragiſchen Verblendung zu finden und mit ſich ſelbſt in Harmonie zu kommen.[1]

Da der Zweck dieſer Vorleſungen iſt, das realiſirte Reſultat der Weltgeſchichte darzuſtellen, ſo ſchließen ſie ſich genau den vorhergehenden an. Indem ferner dieſe Wiederherſtellung das lebendig vollſtändige Bewußtſein umfaßt, ſo weiſt Schlegel ſie in allen Momenten deſſelben: in der Sprache, dem Gedächtniß, der Kunſt und dem Denken ſelber nach, — Philoſophie der Sprache; im Glauben und Wiſſen, — Philoſophie der Offenbarung; die Naturphiloſophie endlich lehrt die Bedeutung der Natur aus dem Verſtändniß des Ganzen, und die Beſtimmung des Menſchen nach der höchſten Erkenntniß. Doch ſind dieſe von ihm ſelber vorläufig angegebenen Theile bei der Ausarbeitung nicht immer ſtreng geſchieden geblieben: wie er denn ausdrücklich bemerkt, daß die Philoſophie der Sprache auch noch in den beiden andern Theilen zur Anwendung komme, und zwar in einem höhern Sinne.[2]

a. Philoſophie der Sprache. Das ganze Syſtem der Sprachen oder die geſammte Sprachenwelt iſt nur der äußerlich ſichtbar gewordene Abdruck und treue Spiegel des Bewußtſeins und innern Denkvermögens. Die verſchiedenen Epochen in der älteſten Sprachproduction bilden eben ſo viele Bildungsſtufen in dem Entwickelungsgange des menſchlichen Geiſtes: und die Sprache überhaupt iſt gleichſam das gemeinſame Gedächtniß und große Erinnerungsorgan des ganzen Menſchengeſchlechts. Der von der ewigen Liebe erſchaffenen menſchlichen Seele iſt ein Antheil an dem Urquell der ewigen Liebe zugetheilt oder angeboren, — eine höhere Mitgabe von Jenſeits, die dann natürlich erſt mit dem vollen Erwachen und der deutlichen Entwickelung des übrigen Bewußtſeins mit erweckt werden, und der Seele auf dieſe

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen, insbeſondere über Phil. der Sprache, S. 13—14, 63—64, 25—26, 59.

[2] Ebendaſelbſt, S. 315.

Weiſe nicht anders, als in der Form einer Erinnerung dieſer ewigen Liebe erſcheinen kann. Dieſe Erinnerung iſt nicht eine Erinnerung von Ehemals, ſondern von Ewigkeit. Gewöhnlich oder wenigſtens ſehr oft wird die Ewigkeit ſo erklärt und verſtanden, als ſei es blos das gänzliche Aufhören, die vollkommene Abweſenheit oder die unbedingte Verneinung aller Zeit; dann würde darin aber zugleich auch die gänzliche Verneinung des Lebens und alles lebendigen Daſeins liegen, und es würde nichts übrig bleiben, als der nichtige Begriff eines durchaus leeren Seins oder des eigentlichen Nichts. Die Ewigkeit iſt vielmehr die volle, vollſtändig allumfaſſende, vollendet vollkommene Zeit, die nämlich nicht blos nach Außen unendliche, nämlich ohne Anfang und Ende fortlaufend immerwährende, ſondern auch innerlich unendliche, wo alſo in der unendlich lebendigen, durchaus lichten Gegenwart, und in dem ſeligen Gefühl derſelben die ganze Vergangenheit und auch die ganze Zukunft ebenſo lebendig, ebenſo klar und hell, ja ebenſo gegenwärtig iſt, als die Gegenwart ſelbſt. Dieſe ſelige Zeit iſt nichts, als der innere Pulsſchlag des Lebens in der ohne Anfang und Ende fortlaufenden Ewigkeit: die gefangene, gefeſſelte Zeit nichts Anderes, als die durch den Geiſt der abſoluten Verneinung in Unordnung gebrachte Ewigkeit, wo die ſtarre Gegenwart allein hervorragt, Alles despotiſch beherrſcht, die Vergangenheit in die Nacht des Todes verſenkt iſt und die Zukunft in trüber Dämmerung ungewiß hin und her ſchwebt. Verbindungspunkte, in denen ſich Zeit und Ewigkeit gegenſeitig durchdringen, ſind die wahre Kunſt und höhere Poeſie, als die transſcendentale Erinnerung der ewigen Liebe im menſchlichen Geiſte, die reine Sehnſucht nach dem Unendlichen und die wahre Begeiſterung des Göttlichen. Dieſe ewigen Grundgefühle in der menſchlichen Bruſt ſind die innere Hieroglyphenſchrift und gemeinſame Urſprache der Seele, deren einzelne Accorde noch in unſerer Bruſt wiedertönen. [1]

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen, insbeſondere u. ſ. f., S. 85, 93—95, 98, 102, 106—107, 115—116, 123, 126, 128, 132, 129.

b. Religionsphiloſophie. Das in dieſem vollſtändigen Begriff des Bewußtſeins mitgegebene Gefühl der reinen Liebe iſt nun durch die Kriſis des Zweifels zu einem beſtimmten Urtheil der innern Gewißheit und feſten Entſcheidung hindurchzuführen. Dem Verſtande aber muß der Zweifel vorzüglich zugeſchrieben werden; und dies iſt der eigenthümliche Ort deſſelben in dem menſchlichen Bewußtſein. Das innere Gefühl iſt dagegen dieſer fruchtbar volle Mittelpunkt in dem ganzen ſonſt getheilten und zerriſſenen Bewußtſein, wo die einzelnen Regungen aller andern iſolirten Kräfte ſich begegnen, zu einem neuen Leben einander durchdringen und harmoniſch vereinigen. In der Steigerung des geiſtigen Gefühls zur beſonnenſten Klarheit beſteht die Urtheilskraft; das Urtheil iſt alſo ein intelligentes Gefühl der richtigen Unterſcheidung.[1] Hier neigt ſich Schlegel zur Jacobi'ſchen Schule (beſonders zu Fries) hin, die auch in der Verknüpfung des Gefühls und der Reflexion den höchſten Standpunkt finden wollte. Er fährt fort: Gott ſoll den Schlußſtein des ganzen menſchlichen Bewußtſeins bilden. Nun iſt aber Gott außer und über dem menſchlichen Bewußtſein. Von uns erfaßt und lebendig wirkſam gemacht, iſt die Idee der Gottheit ein Gedanke, der zugleich Gefühl iſt. Die ewigen Grundgefühle des Göttlichen im Menſchen ſind die geiſtigen Vocale in jener höheren Sprache und innern Erkenntniß. — Dies nennt Schlegel nun den Glauben: und hält deſſen objective, inhaltsvolle Bedeutung der von Jacobi aufgeſtellten ganz ſubjectiven und leeren ausdrücklich entgegen. Deſſen „Surrogatglauben der Vernunft" beſchuldigt er dann auch mit vollem Bewußtſein des Rationalismus, der „zur Hinterthür unter der Maske des Glaubens wieder hereingeſchlichen" ſei. Auch ihm aber iſt Gefühl Alles, die volle Mitte des innern Lebens, der Punkt, von dem die Philoſophie ausgeht, und zu

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen, insbeſondere u. ſ. f., S. 134, 290—291, 151—152, 158—159.

welchem ſie immer wieder zurückkehrt: die Quinteſſenz des Bewußtſeins, das weſentliche Fünfte zu den vier entgegenſtehenden Endpunkten eines innerlich zertheilten Daſeins.[1] Die Glaubens- und Gefühlsphiloſophie iſt in der That der bequemſte Rückzug, den es gibt, nach einmal eingeſehener Unzulänglichkeit des eigenen Standpunkts. Auch wird ſie, wenngleich auf eine edlere Weiſe, nicht nur die übrigen Repräſentanten der Fichte'ſchen Schule, ſondern ſogar ihren Urheber ſelbſt ergreifen. Dies ſich vielfach wiederholende Phänomen des Aufgebens der eigenen Anſichten, welchem doch gewiß ein langer Kampf der Eigenliebe vorhergehen mußte, iſt der beſte Beweis, wie viel ſchneller jetzt die Gedankenentwickelung fortſchreitet, und dies unſtäte Treiben uns um deſto eher dem abſoluten Ziele entgegenführt. Es iſt nichts dagegen einzuwenden, als die Bedingung und den Inhalt ſelbſt der Philoſophie jene Rückkehr zum wahren vollſtändigen Bewußtſein anzuſehen;[2] nur mußte dieſe Rückkehr nicht zu einem bloßen Gefühle und deſſen Begeiſterung herabgeſetzt, ſondern im ſpeculativen Denken bewerkſtelligt werden. Das ganz ſubjective Bedürfniß, ſich einem äußerlich Gegebenen anzuſchließen, an einen objectiven Glauben ſich anzuklammern, nachdem alle Hältniß im innern Gemüthe zuſammengebrochen, wird hier durchaus willkürlich Philoſophie, und noch dazu des Lebens, genannt,[3] — da es vielmehr als das völlige Abſterben jeder lebendigen Philoſophie bezeichnet werden müßte.

c. Naturphiloſophie. Die Natur iſt nichts Anderes, als eine Offenbarung Gottes und ſeiner ewigen Liebe, eine ſichtbare Entfaltung ſeiner verborgenen innern Herrlichkeit im äußern materiellen Stoff. Nach dieſem Standpunkt allein iſt uns das Ganze der Natur durchaus klar und ſinnvoll befriedigend für das Gefühl nicht nur, ſondern auch für den forſchenden Verſtand.

---

[1] Phil. Vorl., insbeſondere u. ſ. f., S. 163—165, 176—179, 209.
[2] Ebendaſelbſt, S. 219—220.
[3] Ebendaſelbſt, S. 231.

Die Schrift und die Natur ſind nach dieſer Anſicht nur zwei ſich gegenſeitig erklärende und ergänzende Hälften an dem von beiden Seiten beſchriebenen Buche Gottes;[1] — was auch ſchon Hamann und andere Myſtiker in unſern Tagen (Friedrich von Meyer) einem ſolchen des Mittelalters, dem Raimund von Sabunde, nachgeredet. Das Reſultat der Schlegel'ſchen Lebensphiloſophie hat dann wohl ein ſpeculatives Anſehen: Das wahre Wiſſen (das lebendige Denken eines Wirklichen) beſteht darin, daß man die Dinge ſo erkennt, nicht wie ſie äußerlich erſcheinen, ſondern wie ſie an ſich ſind; und dieſe innere Weſenheit der Dinge wird von Demjenigen begriffen oder verſtanden, der ſie ſo wahrnimmt, wie ſie aus Gott hervorgegangen ſind und in ihm beſtehen. Das wahre Wiſſen iſt alſo ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenſtänden, wodurch zugleich das innere, wahre Weſen derſelben ergriffen wird.[2] Nur dies wäre zu fragen, warum und vor wem Gott ſich, wie der ſündige Adam, zu verbergen hätte. Wie konnte die auf Thatſachen höherer Ordnung gegründete Lebensphiloſophie die ſchlechteſte und todteſte Kategorie der empiriſchen Phyſik auf die göttliche Allgegenwart übertragen und dies für lebendige Erkenntniß ausgeben wollen!

II. Friedrich Schleiermacher.

Das Ich, welches am Anfang dieſer Richtung des transſcendentalen Idealismus ſich zum Abſoluten erhoben hatte, wird jetzt zu einem bloßen Modus des abſolut Objectiven. Zugleich iſt der abſolute Inhalt dieſes objectiven Glaubens und dieſes Glaubens an ein Objectives nur im fühlenden und urtheilenden Subjecte gegeben. Das Ich modificirt alſo den abſoluten Inhalt durch ſeine eigenthümliche Weltanſchauung, indem er in einem

---

[1] Philoſophiſche Vorleſungen, insbeſondere u. ſ. f., S. 255.

[2] Ebendaſelbſt, S. 300 (307).

Jeden anders erſcheint. Das Ich iſt ſo einerſeits das Richtige, in Vergleichung zu dem feſten Objectiven: andererſeits das Abſolute ſelbſt, da es keinen höheren Richter der Wahrheit über ſich erkennt, ſondern ihr Kriterium an ſeiner Eigenthümlichkeit beſitzt. Dieſer ungeheure Widerſpruch der abſoluten Objectivitätslehre des Schlegel'ſchen Glaubens und der Ichheitslehre des ſubjectiven Idealismus Fichte's in Eins zuſammengebunden, iſt der Standpunkt des Schleiermacher'ſchen Philoſophirens.

Friedrich Daniel Ernſt Schleiermacher wurde zu Breslau den 21. November 1768 geboren. Er erhielt ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung auf dem Pädagogium der Brüdergemeinde in Niesky. Von der Aufnahme in dieſe religiöſe Gemeinſchaft, wenn er gleich ſpäter (1787) aus derſelben trat, iſt ihm das tiefe religiöſe Gefühl, was ihn bis an das Ende ſeines Lebens begleitete, geblieben. „Frömmigkeit" (ſagt er von ſich ſelbſt) „war der mütterliche Leib, in deſſen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verſchloſſene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geiſt, ehe er noch ſein eigenthümliches Gebiet in Wiſſenſchaft und Lebenserfahrung gefunden hatte." [1] Seine theologiſchen Studien machte er anfänglich auf dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby; und als er aufhörte, Mitglied derſelben zu ſein, bezog er die Univerſität Halle, wo er in der Theologie Nöſſelt und Knapp, in der Philoſophie Eberhard, und in der Philologie Wolf hörte. Nach vollendeten Studien wurde er Erzieher bei dem Grafen Dohna auf Finkenſtein in Preußen, und trat dann zu Berlin in das Schullehrerſeminar, welches Gedike damals leitete. Im Jahre 1794 wurde er ordinirt, und zuerſt Hülfsprediger in Landsberg an der Warte, von 1796—1802 aber Prediger am Charité-Hauſe zu Berlin. Hier verband er ſich mit Friedrich Schlegel und deſſen Bruder durch

---

[1] Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (4. Aufl., 1831): S. 10.

Beiträge zum Athenäum: und mit dem erſten zu einer gemeinſchaftlichen Ueberſetzung des Plato. Schlegel zog ſich zwar bald von dieſem Unternehmen zurück, nachdem er ſchon fünf Bogen hatte drucken laſſen; es blieb ihm aber die ganz eigenthümliche Vorliebe zur Platoniſchen Philoſophie, die auch Schleiermachern ſtets beſeelte, weil Beide darin Anklänge an eine chriſtliche Glaubensphiloſophie zu finden meinten. Im Jahre 1802 wurde Schleiermacher Hofprediger in Stolpe: und, nachdem er bald darauf einen Ruf an die Univerſität Würzburg abgelehnt hatte, noch in demſelben Jahre zum Univerſitätsprediger und Profeſſor der Theologie und Philoſophie in Halle ernannt, wo er während einiger Jahre theologiſche Encyklopädie las, exegetiſche und dogmatiſche Vorleſungen hielt, und auch philoſophiſche Sittenlehre vortrug.

Als nach dem Krieg von 1806, durch die Abtretung Halle's, dieſe Univerſität für eine Zeit lang aufgelöſt wurde, ſchlug Schleiermacher ſeinen beſtändigen Wohnſitz in Berlin auf, wurde hier im Jahre 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, und verheirathete ſich. An der neu errichteten Univerſität Berlin, deren Gründung er (wie Fichte) durch ſeine Schrift: „Gelegentliche Gedanken über Univerſitäten im deutſchen Sinne. Nebſt einem Anhang über eine neu zu errichtende", 1808, betrieb, wurde er zum Profeſſor der Theologie ernannt. Ein freier Vortrag, dem der verwickeltſte Periodenbau ſtets gelang, und eine Dialektik zu Gebote ſtand, die den Gegenſtand nach allen Seiten hin beleuchtete und auflöſte, zeichnete ihn hier beſonders aus. Von 1810—1814 nahm er Antheil an den Arbeiten für den öffentlichen Unterricht im Miniſterium des Innern. Im Jahre 1811 wurde er Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften und 1814 Secretair der philoſophiſchen Klaſſe, entſagte jedoch ſpäter den Anſprüchen, Philoſoph zu ſein, und beſchränkte ſich auf Theologie, bei Gelegenheit eines Artikels in der Augsburger allgemeinen Zeitung, der im Schoße der Akademie ſelbſt lange Discuſſionen, und wohl auch die Vereinigung ihrer vier Klaſſen in zwei

veranlaßte, und in welchem es unter Anderem hieß, daß von den drei Mitgliedern, aus denen die philoſophiſche Klaſſe beſtand, zwei (Ancillon und Schleiermacher) wohl nur Dilettanten wären, und der dritte (der Stifter der hiſtoriſchen Juriſtenſchule) ſich ſelber wundern müſſe, wie er dahinein gekommen ſei. Der Ruf und der Einfluß, den Schleiermacher als akademiſcher Lehrer hatte, war ſehr ausgebreitet, obgleich er eigentlich keine Schule bilden konnte, was auch ſeinem philoſophiſchen Principe durchaus entgegen geweſen wäre. „Wie wir damals als Jünglinge," ſchreibt er an Guſtav von Brinkmann in der Zueignung der dritten Ausgabe der Reden über die Religion, „nicht gern wollten eines Einzelnen Schüler ſein, ſondern alle Richtungen der Zeit auf unſere Weiſe aufnehmen, und dieſes Buch, wie meine andern frühern ſchriftſtelleriſchen Erzeugniſſe, weder an eine Schule ſich anſchließen wollte, noch auch geeignet war eine eigene zu ſtiften: ſo bin ich auch in meiner unmittelbaren Wirkſamkeit auf die Jugend demſelbigen Sinne treu geblieben, und habe mir, nicht verlangend, daß die Söhne ſchlechter ſein ſollten als die Väter, nie ein anderes Ziel vorgeſetzt, als durch Darſtellung meiner eigenen Denkart auch nur Eigenthümlichkeit zu wecken und zu beleben." [1] So wollte er in Sokratiſcher Weiſe durch Ironie und Dialektik [2] mehr anregen als belehren, wie denn auch ſeine Vorleſungen oft nur ein negatives Reſultat, gleich einem Platoniſchen Dialoge, zu haben ſchienen. Da aber ſein Zweck nicht, wie der des Sokrates war, die allgemeine Idee des Wiſſens zu erzeugen, ſondern nur eigenthümliche Auffaſſungsweiſen derſelben: ſo iſt, ſtatt daß aus der Sokratiſchen Denkart alle ſpäteren griechiſchen Schulen hervorgingen, Schleiermachers wiſſenſchaftlicher Einfluß, nach ſeinem Tode faſt in nichts zerfallen, und der Antheil des gelehrten Publicums an der Herausgabe ſeines Nachlaſſes auch nur

[1] Reden über die Religion, S. IX (Vergleiche: Der chriſtliche Glaube, 2. Ausgabe, Bd. I., S. V).

[2] Vergl. Reden über die Religion, S. 37 und 45.

gering, da Eigenthümlichkeit, wenn es auch die große Schleiermachers iſt, nur, ſo lange ſie lebendig wirkt, ergreifen kann. Er will keiner Schule angehören. Das Princip der Eigenthümlichkeit iſt aber nur eine, wenn auch noch ſo eigenthümliche, Wendung der Fichte'ſchen Ichheitslehre; und Schleiermacher gehört alſo doch, wie jeder, er mag wollen oder nicht, einer Schule an, wenn er ſich ſelbſt von der Ehre ausſchließt, eine geſtiftet zu haben. Er ſtarb am 12. Februar 1834 an einer Lungen- und Unterleibsentzündung, die er im Eifer für ſeine amtliche Thätigkeit ſich zugezogen hatte. Die klare Beſonnenheit, welche ihn ſein ganzes Leben hindurch begleitete, verließ ihn auch im Tode nicht; er ſtarb, nach Genuß und Austheilung des Abendmahls an ſeine Nächſten, mit den Worten, „In dieſem Glauben ſterbe ich," nicht nur mit dem Himmel verſöhnt, ſondern auch nach genauſter Anordnung ſeiner irdiſchen Angelegenheiten. Er wurde am 15. Februar, unter der allgemeinſten Theilnahme der ganzen Stadt, die in ſo vielfacher Beziehung in ſeinen Wirkungskreis hineingezogen war, auf dem neuen Kirchhofe vor dem Halle'ſchen Thore beerdigt.

Die erſte bedeutende Schrift Schleiermachers erſchien anonym, wie auch viele der ſpätern; doch iſt jene die einzige, zu der er ſich auch in der Folge nie bekannt, offenbar wegen ihres Inhalts und ſeiner bürgerlichen Stellung. Dieſe Schrift, „Vertraute Briefe über die Lucinde," iſt zuerſt im Athenäum, und bald darauf 1800 ſelbſtſtändig erſchienen. Carl Gutzkow hat ſie nach Schleiermachers Tode 1835 von Neuem herausgegeben. Außer einigen äußeren Kennzeichen der Autorſchaft, indem ſich der Verfaſſer mehrmals Friedrich nennen läßt,[1] und Schleiermacher damals in der engſten Verbindung mit dem Verfaſſer des Romans ſtand, iſt wohl der beſte innerliche Beweis ſeiner Autorſchaft der ganz eigenthümliche, unverkennbare Styl derſelben, der ganze Vortrag

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde (1835), S. 101, 105 u. ſ. f.

und die Denkweiſe, endlich die zergliedernde Dialektik, wie ſie ſich beſonders in der Beilage zum dritten Briefe („Verſuch über die Schamhaftigkeit," S. 46—68) findet. Der Standpunkt dieſes Buchs, das ſich ſelbſt (S. 3) „Variationen über das große Thema der Lucinde" nennt, geht um ein Beträchtliches noch weiter, als der der Lucinde ſelbſt, obgleich ich nicht gerade, wie Hegel,[1] das Hervorheben der ſinnlichen Liebe im Gegenſatz zur Ehe, wenn es auch mit mehr Methode und Abſicht, als ſelbſt in der Lucinde aufgeſtellt iſt, für die Haupttendenz des Buches anſehen kann. Der im Romane nur angedeutete philoſophiſche Standpunkt iſt in den Briefen mit klarem Bewußtſein ausgeſprochen, und an die Stelle der ſich ſelbſt genügenden Sehnſucht ausdrücklich ihre Erfüllung und volle Befriedigung getreten. Das Ich bleibt nicht in der Ironie ſtehen, jede That zu verſchmähen, ſondern erreicht ſeine Unendlichkeit, und zwar als Unendlichkeit eines particularen, eigenthümlichen Ichs in der Liebe. In ihr ſind die höchſten Gegenſätze des Sinnlichſten und Geiſtigſten verſöhnt: ſie daher das Göttlichſte, und zwar als eigenthümliche Einheit eigenthümlicher Iche. Dieſe eigenthümliche That des Ich iſt alſo ſelbſt das Abſolute, welches ſo erſt durch die Liebe hervorgebracht wird.

Doch bald erhob ſich Schleiermacher von dieſem äſthetiſchen Standpunkte zu dem eigentlich metaphyſiſchen, indem er nun nicht mehr in einer äußeren That des Ich, ſondern in der innern Entfaltung ſeines Weſens, in dem Verhältniſſe deſſelben zum Univerſum, und in der Art und Weiſe, wie es dieſes theoretiſch erfaßte, die Eigenthümlichkeit deſſelben nachzuweiſen ſuchte. Dieſen Standpunkt repräſentiren die Schriften: „Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern," zuerſt erſchienen 1799, (zweite Auflage 1806, dritte 1822, vierte 1831); um dieſelbe Zeit (1800) ſchrieb Schleiermacher ſeine „Monologen. Eine Neujahrs-

[1] Werke, Bd. VIII., §. 164, S. 227—229.

gabe“ (zweite Aufl. 1810, dritte 1822, vierte 1829); und mehrere Jahre ſpäter, 1806, die dritte in dieſen Cyklus gehörige Schrift: „Die Weihnachtsfeier. Ein Geſpräch“ (zweite Ausgabe 1826). Dieſe drei Schriften ſind es beſonders, durch die Schleiermacher mächtig in die Entwickelung der Geſchichte der Philoſophie eingegriffen, und in denen ſein philoſophiſches Princip in der Anwendung auf Theologie auch am Unverhüllteſten ſich darſtellt.

Das letzte Stadium der Schleiermacher'ſchen Lehre iſt dann die Uebertragung dieſes Princips auch auf die übrigen Wiſſenſchaften, beſonders die Ethik und Dogmatik. Wir können dies ſeinen wiſſenſchaftlichen Standpunkt überhaupt nennen, während im zweiten die religiöſe Seite überwog. Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ gab er 1803 heraus, und ſpäter wurden ſie nochmals aufgelegt. „Der chriſtliche Glauben nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt,“ in zwei Bänden, erſchien zuerſt 1821, die zweite Ausgabe 1830—1831. Endlich gehört hierher der von Profeſſor Alexander Schweizer aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe 1835 herausgegebene „Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre.“ In derſelben Weiſe ſollen auch ſeine übrigen Berliner Vorleſungen über Dialektik, Pſychologie, Pädagogik, Politik, Aeſthetik u. ſ. f., wie die theologiſchen, ſeinen auf dem Sterbebette gemachten Beſtimmungen gemäß, durch mehrere ſeiner Anhänger herausgegeben werden. Hier kommt er, nachdem das Ich, das im äſthetiſchen Standpunkt ein ſubjectives Abſolutes war, im religiöſen mit dem objectiven Abſoluten in Berührung getreten iſt, zu der Einſicht, daß das Ich, wenn es in ſeiner beſchränkten Eigenthümlichkeit aus dem Gefühle herausgeht, unfähig ſei, das Abſolute, wiſſenſchaftlich wenigſtens, auf poſitive Weiſe, durchs Denken, zu erkennen, ſondern es nur negativ oder blos auf mythiſche Weiſe zu faſſen vermöge. So bahnt er dem Novalis den Weg, der, um die philoſophiſche Erkenntniß zu retten, zur Ertödtung des particularen Ich auffordert.

A. Die **Briefe über die Lucinde** kündigen **zunächſt** eine völlig neue Lebensanſicht, eine Umwälzung der ganzen bisherigen Denkungsweiſe an, und nennen diejenigen, welche ſtets beim Alten und Hergebrachten bleiben wollen, die Unverſtändigen, denen Schleiermacher ironiſch auch das Werkchen zueignet: Sobald etwas unter uns dem Beſſern Platz gemacht hat, bereitet Ihr es für Euch zu einer ewig dauernden Mumie, und bewahrt es als ein heiliges Palladium. Vorzüglich aber habt Ihr, in Abſicht der **Liebe**, eine Conſtitution zu vertheidigen, an der Jahrhunderte gearbeitet haben, die die reifſte Frucht iſt von dem ſchönen Bunde der Barbarei und der Verkünſtelung, und der ſchon ſo viel Leben und Gedeihen geopfert iſt. Die Liebe ſoll auferſtehen, ihre zerſtückten Glieder ſoll ein neues Leben vereinigen und beſeelen, daß ſie froh und frei herrſche im Gemüth der Menſchen und in ihren Werken, und die leeren Schatten vermeinter Tugenden verdränge.[1] Um alſo die neue Zeit und das neue Leben herbeizuführen, ermahnt er Jeden, der einmal in der Oppoſition ſei und ſein müſſe — (er ſelbſt trat erſt nach der Juli-Revolution, durch ſeinen bekannten Brief in einem Pariſer Journale, dem Messager des Chambres, feierlich aus derſelben heraus), — ohne Rückſicht darauf zu nehmen, was das Herrſchende und das Gedrückte iſt in der Welt, ſein Leben hinzuſtellen, bei allem innern Ernſt und hoher Würde ſcherzend mit den Elementen der Unvernunft, wie dieſes ernſte, würdige und tugendhafte Werk (eben die Lucinde) thut.[2]

Sodann wird das Princip der **Eigenthümlichkeit** in ſein klarſtes, vollſtes Licht geſetzt, und die Geſchlechtsliebe als deren vollendetſte Ausprägung angeſehen: Du weißt, wie ich ſcheu und bedächtig und ehrerbietig mit Allem umgehe, was ſich mir als ein **eigen** gebildetes Weſen ankündigt, ſei es ein Menſch

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 6, 8 – 9.

[2] Ebendaſelbſt, S. 10 (Reden über die Religion, S. 304), 19.

oder ein Gedanke oder ein gebildetes Werk, und wie lange und unerſättlich ich in der Anſchauung verweile.[1] Der Verfaſſer ſchreibt ſeiner Schweſter, auch Frauen müßten das Buch, wo die Liebe bis in ihre innerſten Myſterien aufgeſucht werde, leſen, und auf Veranlaſſung deſſelben mit Männern oder vor Männern über dieſe Empfindungen reden können: Wie wollt Ihr denn das hindern, daß ein Mann ſich nicht Vorſtellungen davon mache, wie dieſe und jene im Zuſtande des Liebens wohl ſein, und wie Alles, was dazu gehört, ſich in jeder eigenthümlich geſtalten möge? Ihr müßtet vielmehr zuerſt aufhören, eigenthümlich zu ſein, damit man nicht in Verſuchung geriethe, Eure Eigenthümlichkeit in der Liebe auch aufſuchen zu wollen. Es iſt wohl etwas ſehr Unfruchtbares, wenn Frauen unter einander von der Liebe reden. Aber Männer und Frauen müſſen unter einander davon reden; und da man dabei nicht von der Liebe dieſes oder jenes wirklichen Menſchen ausgehen darf, die man nie ganz zu kennen glauben ſoll — (die Eigenthümlichkeit iſt auch das quantitativ Unendliche) —, ſo gibt es ja nichts Schöneres dazu, als die wahren und klaren Darſtellungen eines begeiſterten Dichters, an deren Anſicht ſich auf eine natürliche Weiſe die eigenthümliche Vorſtellungsart eines Jeden ankryſtalliſirt.[2] Das ausſchließliche Vorrecht der Liebe wird daher geſchildert als die vollkommene Symmetrie des Eigenthümlichen, und das beſtändige Zuſammentreffen zweier Individualitäten im Heiligſten und Schönſten von jedem Punkte aus.[3]

Indem endlich ſo in der Liebe zwei Eigenthümlichkeiten ganz in Eins zuſammengehen, ſo iſt damit die Schranke der Eigenthümlichkeit überſchritten. Die wahre Unendlichkeit wird alſo nur in der Liebe gefunden. Wenn wir, ſchreibt dem Verfaſſer ſeine Geliebte, unſer Sinnen und Denken und Handeln

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 1—2.

[2] Ebendaſelbſt, S. 20—21, 26—28, 30.

[3] Ebendaſelbſt, S. 125.

bis in ſeinen geheimſten Sitz verfolgen, und überall aufs Neue die unendliche Uebereinſtimmung unſerer Geiſter antreffen, daß Du entzückt ausrufſt: ſind wir denn mehr als Ein Weſen, Leonore? dann durchglüht uns auch gewiß am ſtärkſten und göttlichſten das heilige Feuer der Liebe, und dann feierten wir am liebſten ihre höchſten Myſterien. Und wenn Du an meine Bruſt gelehnt, alle Deine Freude an mir und alle Deine Sehnſucht nach dem ſchönen Leben, das wir im Auge haben, in der unmittelbaren Nähe meines Herzens aushauchſt: dann fühlen wir auch Beide am tiefſten, wie einzig wir ſind durch und durch, und mich durchzuckt, wie ein göttlicher Blitz, der mich faſt verzehrt, eine unendliche, zuſammenhangende Reihe von gleichen Gedanken und Gefühlen, die vom höchſten Himmel bis in den Mittelpunkt der Erde reicht, und mir Vergangenheit und Zukunft, und Dich und mich, und Alles erleuchtet und erklärt.[1] So kann in der Liebe das ganze Leben, die ganze Menſchheit mit ihren unendlichen Geheimniſſen angeſchaut werden; und aus ihr ſollen alle übrigen bürgerlichen Verhältniſſe neu geſtaltet hervorgehen, nur müſſen zu dem Ende die bisherigen Formen weggeworfen werden.[2] Auch im geiſtigen Sinne werden daher die Menſchen durch die Liebe erſt gemacht.[3]

Als Inhalt der Liebe wird die Verknüpfung der Gegenſätze des Sinnlichen und Geiſtigen behauptet: Das Sinnliche erhält durch ſeine innige Verwebung in das Geiſtige ganz neue Eigenſchaften, und wird über alle Gefahr des Abſtumpfens und Veraltens hinausgehoben,[4] — da doch vielmehr in der Ehe der Trieb zu verſchwinden beſtimmt iſt. Dieſe Verknüpfung befriedigt dann die alte Sehnſucht, und wird einen Genuß gewähren, den nichts vorher zu verleihen vermochte: Hier haſt Du die Liebe

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 108—109.
[2] Ebendaſelbſt, S. 101, 37—38, 135—139.
[3] Ebendaſelbſt, S. 117.
[4] Ebendaſelbſt, S. 39.

ganz und aus Einem Stück, das Geiſtigſte und das Sinnlichſte nicht nur in demſelben Werk und in denſelben Perſonen neben einander, ſondern in jeder Aeußerung und in jedem Zuge aufs Innigſte verbunden. Es läßt ſich hier eins vom Andern nicht trennen. Im Sinnlichſten ſiehſt Du zugleich klar das Geiſtige, welches durch ſeine lebendige Gegenwart beurkundet, daß jenes wirklich iſt, wofür es ſich ausgibt, nämlich ein würdiges und ein weſentliches Element der Liebe. Und ebenſo ſiehſt Du durch den reinſten Ausdruck der geiſtigſten Stimmung und des erhabenſten Gefühls hindurch das Herz höher ſchlagen, das Blut ſich lebhafter bewegen, und das ſüße Feuer der Luſt gedämpfter und milder durch alle Organe ein- und ausſtrömen. Kurz ſo Eins iſt hier Alles, daß es ein Frevel iſt, Angeſichts dieſer Dichtung die Beſtandtheile der Liebe nur abgeſondert zu nennen. Und wie vollſtändig iſt ſie dargeſtellt: vom leichteſten Gaukeln des Scherzes, von dem ausgelaſſenen Muthwillen, den der Uebermuth der Jugend und das Glück einer faſt unverhofften Rettung erzeugt, bis zur heiligſten Anbetung der Menſchheit und des Univerſums in der Geliebten, durch Alles hindurch, was dazwiſchen liegt, das ruhige und heitere Daſein, das beſonnene Streben nach gemeinſamem Leben und Wachsthum, und in allen Stimmungen, im tiefſten unſäglichſten Schmerz, im Enthuſiasmus der Freude, und in der unendlichen Ruhe, in der ſich die Liebe nur nach ſich ſelbſt ſehnt.[1]

Dieſe Liebe iſt dem Verfaſſer Religion. Sie ſagen zwar, ſchreibt er einem Freunde, die Liebe als Fülle der Lebenskraft, als Blüthe der Sinnlichkeit, ſei bei den Alten etwas Göttliches geweſen, bei uns ſei ſie ein Scandal. Iſt ſie es aber wohl aus einem andern Grunde, als weil wir ſie immer dem intellectuellen, myſtiſchen Beſtandtheil der Liebe, der das höchſte Product der modernen Cultur iſt, entgegenſetzen? Sollen wir denn gerade

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 14—15.

hier bei dieſem Gegenſatz ſtehen bleiben? Sie wiſſen ja doch von Leib und Geiſt, und der Identität Beider; und das iſt doch das ganze Geheimniß. Iſt es aber nicht an der Zeit, daß dieſes einmal entſiegelt werde, und daß die Widerſprüche, die aus unſerer Einſeitigkeit entſpringen, ein Ende nehmen? Ja, die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen, und mußte deshalb untergehen, wie jeder andere Theil der alten Religion und Bildung. Nun aber die wahre himmliſche Venus entdeckt iſt, ſollen wir nun erſt recht verſtehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit: die alte Luſt und Freude und die Vermiſchung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgeſonderte Werk einer eigenen gewaltthätigen Gottheit, ſondern eins mit dem tiefſten und heiligſten Gefühl, mit der Verſchmelzung und Vereinigung der Hälften der Menſchheit zu einem myſtiſchen Ganzen. Wer nicht ſo in das Innere der Gottheit und der Menſchheit hineinſchauen, und die Myſterien dieſer Religion nicht faſſen kann, der iſt nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu ſein. Es iſt ja Alles menſchlich und göttlich in dem Buche; ein magiſcher Duft von Heiligkeit kommt aus der innerſten Tiefe deſſelben hervor und durchweht den ganzen Tempel, und weiht Jeden ein, deſſen Organ nicht in Verknöcherung übergegangen iſt. [1]

So iſt die Liebe allgewaltig, das Höchſte im Menſchen, ſeine Gottheit und die Schönheit des Lebens, [2] — weil Gott in der That das die Gegenſätze Verknüpfende iſt: Der Gott muß in den Liebenden ſein, ihre Umarmung iſt eigentlich ſeine Umſchließung, die ſie in demſelben Augenblicke gemeinſchaftlich fühlen, und hernach auch wollen. [3] Es iſt allerdings darin eine Befreiung aus den Abſtractionen des Fichte'ſchen Idealismus und das Verſenken in eine objective Wirklichkeit zu ſehen, ſo wie ein Fort-

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 96—99.
[2] Ebendaſelbſt, S. 83, 121.
[3] Ebendaſelbſt, S. 40.

ſchritt gegen die in den verſchiedenen Standpunkten Schlegels theils noch nach Befriedigung ringende, theils ihrer Freiheit gänzlich beraubte Sehnſucht ſehr wohl bemerkbar. Doch läßt auch hier manchmal ein trüber Augenblick der Reflexion Raum, daß die Befriedigung noch nicht vollſtändig ſei; und Schleiermacher bleibt inſofern auch dem Standpunkt der Subjectivität, aus dem er hergekommen, noch getreu. Wenn die gänzliche Einheit der Leiber nämlich zum vollſtändigen Durchdringen der Geiſter nothwendig iſt, ſo iſt dieſes Ziel nie ganz erreicht; denn jene bleiben doch immer auch getrennt. Nichts Göttliches (heißt es) kann ohne Entweihung in ſeine Elemente von Geiſt und Fleiſch, Willkür und Natur zerlegt werden. Darum ſind es eben wahre und echte Myſterien, weil die Perſonen nicht anders können, als ſie ſo zerlegen, und ſie alſo niemals ſehen, wie ſie ſind.[1] Liebe Geliebte, ruft daher Schleiermacher aus, Vollendung iſt auch für die Liebe nur im Tode.[2] Das Höchſte kann alſo nicht in dieſer praktiſchen Verwirklichung der Liebe gefunden werden, ſondern, wenn geiſtige Vollendung vorhanden ſein ſoll, ſo muß ſie in die innere Beſchaulichkeit des Subjects fallen; und dieſe innere Welt, die das Individuum ſich erbaut, iſt das wahrhaft und einzig Objective, der ſeiner Liebe allein vollkommen würdige Gegenſtand.

B. In dieſem theologiſch-metaphyſiſchen Standpunkte nimmt die Liebe alſo zunächſt einen höheren Schwung. Wie Fauſt von der Verzweifelung an allem bisherigen Wiſſen ſich in die Tiefen der Sinnlichkeit und der Liebe ſtürzt, um daran endlich die Anſchauung und Erkenntniß des Univerſums ſich zu erringen: ſo geht dieſes Philoſophiren von der Liebe der Geliebten zur Liebe des Univerſums über, mit dem es ſich nun ebenſo identiſch fühlt. Mit der unwankenden Zuverſicht des Glaubens

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 41.

[2] Ebendaſelbſt, S. 131.

wird die objective Geſtaltung des Univerſums als das Göttliche verehrt in den Reden über die Religion, die Ancillon daher einmal gegen mich, als ich mich derſelben mit Wärme annahm, etwas hart die Myſtik des Atheismus nannte. Die objective Seite der Glaubensphiloſophie Jacobi's hat darin ihre höchſte Potenzirung erreicht, und Schleiermacher ſelbſt geſteht, wie unendlich viel er ihm verdanke.[1] Indem jedoch die Anſchauung des Univerſums durch die Eigenthümlichkeiten der Individuen in jedem anders modificirt iſt, dieſe ganz ſubjective Auffaſſung aber dennoch das Höchſte bleiben ſoll: ſo kehrt zweitens die Liebe wieder in ſich ſelbſt zurück, und ihr Gegenſtand wird allein die geiſtige Eigenthümlichkeit jedes Subjects. So verwandelt die Liebe einer fremden Eigenthümlichkeit oder des Univerſums ſich in die egoiſtiſche Liebe der eigenen Eigenthümlichkeit; und die Objectivität, welche dieſe Liebe des Ich ſich giebt, iſt nicht mehr die praktiſche des wirklichen Liebens, noch die Expanſion des Gefühls zu einer theoretiſchen Anſchauung des Weltalls, ſondern nur die Rede, das ganz ideelle Ausſprechen ſeiner Particularität. Eine Particularität iſt aber nicht ohne die andere, und da jede in ſich abſolut iſt, ſo iſt der Gottesdienſt dieſer Gemeinde nur die gegenſeitige Mittheilung ihrer eigenthümlichen Vortrefflichkeit, und das Hegen und Pflegen derſelben im Geſpräche; — die Monologen. Die unendliche Zerſplitterung und Atomiſtik der Iche wird damit als das Höchſte geſetzt. Da dieſe Mannigfaltigkeit aber ebenſo nur etwas Beiherſpielendes iſt, ſo werden die vielen Iche drittens auch auf das Eine Ich wieder zurückgeführt, jedes der vielen iſt eins, jedes alſo, was das andere, eine unſagbare Eigenthümlichkeit. Sie müſſen ihre beſondere, nichtige Eigenthümlichkeit alſo in die ganz allgemeine, und ſomit göttliche Eigenthümlichkeit des Einen Ich verſenken, in welchem ſie ihr Weſen und wahrhaftes Anſich erkennen, das ihnen in der Liebe zur Geliebten, zum Univerſum

[1] Reden über die Religion (1831), S. IX.

oder zu ſich ſelber noch entſchlüpfte. Dies iſt die Tendenz der Weihnachtsfeier.

1. **Reden über die Religion.** Der mit der erſten Herausgabe der Dogmatik zuſammenfallenden dritten Auflage dieſer Reden hat Schleiermacher für jede Rede Erläuterungen oder Anmerkungen hinzugefügt, die hier indeſſen ſelten zur Berückſichtigung kommen können, da ſie meiſtentheils nur die ſcharf ausgeſprochenen Behauptungen der Reden mildern, abſtumpfen, und in einen billigen Vergleich und Abkommen herunterziehen, die einer dritten Entwickelungsperiode Schleiermachers angehören, worin auch der bisher mehr in den Hintergrund gerückte Kriticismus Kants wieder vollſtändig hereingebrochen iſt, indem er darin die poſitive Darſtellung des Göttlichen, die er auch ſchon vorher nur im Gefühle nachweiſt, noch ausdrücklicher in der begreifenden Erkenntniß läugnet. Schleiermacher hatte ſpäter Scheu, wie vor einer Jugendſünde, das Speculative in einem allerdings ſogenannten pantheiſtiſchen Gewande, das eben oft dem Atheismus gleichgeſetzt wird, mit ſolcher Kraft der Begeiſterung und Fluſſe der Rede hingeſtellt zu haben. Seine Abbitten erſcheinen in Form einer Vorbeugung von Misverſtändniſſen; und oft kann nur vermittelſt ſehr gezwungener Interpretation, meiſt durch die Ausrede, das Geſagte ſei blos eine rhetoriſche Wendung, die Dämpfung (oder vielmehr Verflachung) des Sinns gegen die urſprüngliche Klarheit deſſelben nur einigermaßen plauſibel gemacht werden. Und da er hiermit ſelbſt gegen eine Sinnesänderung proteſtirt, der Sinn und Geiſt der früheren Schriften aber zu klar am Tage liegt, um misverſtanden werden zu können, ſo möchte man geneigt ſein, etwaige Abweichungen von demſelben in den ſpätern Schriften auch vielmehr nur als Verhüllungen und mildere Ausdrücke einer und derſelben unendlich kühnen und echt ſpeculativen Anſicht zu betrachten, die er nur nicht mehr mit dem jugendlichen Muthe aufrecht zu erhalten wagte, mit welchem er ſie allererſt vorgebracht hatte.

Die Identität des Sinnlichen und Geiſtigen, welche in der Liebe unmittelbar gegeben war, findet ſich im Verhältniß des ſubjectiven Geiſtes zum äußern Leben zerriſſen, und Schleiermacher ſpricht gegen Brinkmann als den Zweck dieſer Schrift aus: Jene Harmonie mit der Welt in uns hervorzurufen, welche unſer inneres Gefühl uns weisſagend zum Ziel ſetzte und welche das Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken ſoll.[1] Dieſe unbedingte innigſte Vereinigung des Innern des Ich ſelbſt, und alles Aeußern, der Maſſe, des Stoffs oder Elements iſt ihm das Gebiet des Individuellen, des in ſich Vollendeten.[2] Jenen Gegenſatz nimmt er aber in der erſten Rede, „Rechtfertigung," mit echt dialektiſchem Bewußtſein, in einer viel allgemeineren Bedeutung: Die Gottheit durch ein unabänderliches Geſetz hat ſich ſelbſt genöthigt, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes beſtimmte Daſein nur aus zwei entgegengeſetzten Thätigkeiten zuſammenzuſchmelzen. Jedes Leben iſt alſo Spiel entgegengeſetzter Kräfte und eigenthümliche Vereinigung derſelben. Auch die menſchliche Seele hat ihr Beſtehen in zwei entgegengeſetzten Trieben: 1) ſich als Beſonderes hinzuſtellen und Alles in ihr eigenes Weſen einſaugend aufzulöſen; 2) die Sehnſucht, hingebend ſich ſelbſt in einem Größeren aufzulöſen, und ſich von ihm ergriffen und beſtimmt zu fühlen, alſo das in Allen gleiche Daſein, oder das Eine in Allem und Alles in Einem zu ſuchen. Das erſte Beſtreben, von dem entgegenſtehenden zu wenig durchdrungen, gewinnt die Geſtalt unerſättlicher Sinnlichkeit und Selbſtſucht. Die vom andern Triebe zu gewaltig ergriffen, können auch das Leben der Welt nicht erkennen, noch bildend darin wirken und etwas eigenthümlich geſtalten; ſondern in ein gewinnloſes Spiel mit leeren Begriffen löſt ſich ihre Thätigkeit auf, und ſie haſſen die Erſcheinung. (Ein Gegenſatz, dem ähnlich, der im Platoniſchen Philebus vorkommt.)

---

[1] Reden über die Religion, S. v.
[2] Ebendaſelbſt, S. 163.

Es iſt eine Täuſchung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Geiſtige und Höhere außerhalb des Irdiſchen und Sinnlichen zu ſuchen. So werdet Ihr, indem Ihr jedes überall wiederfindet, und es nicht anders erkennen könnt als im Verhältniß zu ſeinem Gegenſatze, bald alles Einzelne und Abgeſonderte verlieren und das Univerſum gefunden haben.[1]

Damit Beides in der Seele ſich auf fruchtbare Weiſe durchdringe, ſendet die Gottheit zu allen Zeiten hie und da Einige aus, als Dollmetſcher der Gottheit und ihrer Werke, und Mittler, um dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten zu vermählen, die Helden des Menſchengeſchlechts. Ein ſolcher Prieſter des Höchſten ſtellt das Himmliſche und Ewige dar als einen Gegenſtand des Genuſſes und der Vereinigung, entzündet die Liebe dazu und das Gefühl der Begeiſterung. Brennte erſt in Allen dies heilige Feuer, dann könnte ſolch' Mittleramt aufhören. Jetzt ſind dieſe Prieſter ſparſam in der Menſchheit vertheilt. Nur einzeln (nicht in Syſtemen) bei jenen Entladungen himmliſcher Gefühle, wenn das heilige Feuer ausſtrömen muß aus dem überfüllten Gemüth, pflegt der gewaltige Donner ihrer Rede gehört zu werden, welcher verkündigt, daß die Gottheit ſich durch ſie offenbart.[2] Ein ſolcher zu ſein, ſpricht Schleiermacher als ſeinen Beruf aus, zu dem er gewaltſam hingezogen werde. Wegen dieſer vermittelnden Natur des Buchs ſei er auch von den Ungläubigen für einen Schwärmer, Herrnhuter und Myſtiker, von den Abergläubigen aber, die in der Knechtſchaft des Buchſtabens ſich befinden, für einen Ungläubigen, Spinoziſten und Atheiſten gehalten worden; und mit Recht triumphirt er über dieſen doppelten Misverſtand, der in der That ein Zeichen innerer Gediegenheit und Gedankentiefe iſt.[3] Der Gegenſatz in ſeiner Allgemeinheit als Geiſt und Welt aufgefaßt, und ſeine Verſöhnung, welche Schleiermacher auch als

---

[1] Reden über die Religion, S. 4—8, 149—150, 164.

[2] Ebendaſelbſt, S. 6—9, 20.

[3] Ebendaſelbſt, S. 10, VII—VIII, XII—XIII.

die Aufgabe der Philoſophie angibt, iſt ein echt ſpeculativer Gedanke. Auf dieſe Weiſe hat er der einſeitigen Eigenthümlichkeit ſogar ihren höheren Gegenſatz entgegengeſtellt, die anſichſeiende Identität alles Particularen, und damit jene dieſer unterworfen: Eingeriſſen iſt die ängſtliche Scheidewand. Alles außer dem Menſchen iſt nur ein Anderes in ihm; Alles iſt der Widerſchein ſeines Geiſtes, ſo wie ſein Geiſt der Abdruck von Allem iſt.[1]

a. Das Weſen der Religion. Das religiöſe Leben bilden jene frommen Erhebungen des Gemüthes vorzüglich, in welchen alle andern Euch ſonſt bekannten Thätigkeiten zurückgedrängt oder faſt aufgehoben ſind, und die ganze Seele aufgelöſt in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinſchaft mit ihm. Ich fordere alſo, daß Ihr Euer Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richtet, auf welche alle Aeußerungen und Thaten gottbegeiſterter Menſchen hindeuten. Die Betrachtung des Frommen iſt nur das unmittelbare Bewußtſein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieſes ſuchen und finden in Allem, was lebt und ſich regt, in allem Werden und Wechſel, in allem Thun und Leiden, und das Leben ſelbſt im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieſes Sein, das iſt Religion. Wahre Religion iſt Sinn (erſte und zweite Ausgabe: Empfindung) und Geſchmack für das Unendliche. Und ſo iſt ſie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und beſitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber ein Wiſſen und Erkennen iſt ſie nicht. Wer aber einen Unterſchied macht zwiſchen dieſer und jener Welt, bethört ſich ſelbſt; Alle wenigſtens, welche Religion haben, kennen nur Eine. Der Fromme ſpürt nur in Allem dasſelbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirkſamkeit Gottes

---

[1] Reden über die Religion, S. 167—168.

in den Menſchen: die ewige Einheit der Vernunft und Natur, ſofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in ihm lebt; er beſtimmt das Weſen und die Grenzen des Endlichen nur aus dem Unendlichen, damit es in dieſen Grenzen ſelbſt unendlich ſei. [1]

So prophezeit Schleiermacher den Untergang der aus der abſoluten Einheit herausgetretenen Fichte'ſchen Subjectivitätslehre, worin das Bewußtſein ſich nur in ſich verhauſet, und ahnet den objectiven Idealismus Schellings, indem er zugleich den Geiſt Spinoza's und deſſen Realismus heraufbeſchwört: Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe: in heiliger Unſchuld und tiefer Demuth ſpiegelte er ſich in der ewigen Welt, und ſah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigſter Spiegel war; voller Religion war er, und voll heiligen Geiſtes. — Wenn die Philoſophen werden religiös ſein, und Gott ſuchen, wie Spinoza, und die Künſtler fromm ſein, und Chriſtum lieben, wie Novalis, dann wird die große Auferſtehung gefeiert werden für beide Welten. [2]

Das innerſte Heiligthum des Lebens iſt das urſprüngliche Verhältniß des Gefühls und der Anſchauung, woraus allein ihr Einsſein und ihre Trennung zu verſtehen iſt. Je beſtimmter Ihr ein Bild von irgend einem Gegenſtand zeichnet und Ihr auf dieſe Weiſe der Gegenſtand werdet, um deſto mehr verliert Ihr Euch ſelbſt; je mehr umgekehrt Eure Erregung und das Befangenſein in der Einwirkung des Gegenſtandes auf Euch wächſt, und Ihr, verſunken in Euch ſelbſt, nur einen eigenthümlichen Gehalt Eures Seins betrachtet, um deſto bleicher und unkenntlicher wird jene Geſtalt. Weil Ihr aber das Ueberwiegen

[1] Reden über die Religion, S. 18, 21, 42—43, 46 (122), 23, 47

[2] Ebendaſelbſt, S. 47—48. — Der letzte Satz iſt erſt, nach Novalis Tode, in der zweiten Ausgabe hinzugekommen (S. 123).

und Zurücktreten derſelben, die Anſchauung und das Gefühl, in ſeinem Werden verfolgen könnt: ſo iſt Beides in dem erſten Momente, der Euch entgangen, urſprünglich Ein und daſſelbe. Da alſo ein Streben für ſich zu beſtehen (die Empfindung, die Einheit des Selbſtbewußtſeins), und ein Streben in das Ganze zurückzugehen (die Anſchauung) zugleich ſind, ſo iſt Euer ganzes Leben ein ſolches im Ganzen ſeiendes Für-ſich-ſein. Ihr werdet Sinn, und das Ganze wird Gegenſtand. Und dieſes Ineinandergefloſſen- und Einsgewordenſein von Sinn und Gegenſtand, ehe noch Jedes an ſeinen Ort zurückkehrt, und der Gegenſtand, wieder losgeriſſen vom Sinn, Euch zur Anſchauung wird, und Ihr ſelbſt, wieder losgeriſſen vom Gegenſtand, Euch zum Gefühl werdet: dies Frühere iſt es, was ich meine. Dieſer Moment iſt das erſte Zuſammentreten des allgemeinen Lebens mit einem beſondern, die unmittelbare heilige Vermählung des Univerſum mit der fleiſchgewordenen Vernunft zu ſchaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Buſen der unendlichen Welt, Ihr ſeid in dieſem Augenblick ihre Seele; denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie Euer eigenes. Nur aus ſolcher erſten Empfängniß erwächſt jede religiöſe Erregung. Das Durchdringen des Daſeins in dieſem unmittelbaren Verein löſet ſich auf, ſobald das Bewußtſein wird.[1] Hier beginnt der Abweg — wenn wir bisher dem Redner mit Vergnügen und Bewunderung folgen konnten —, nicht in der Entwickelung des ſpeculativen Bewußtſeins, ſondern nur im flüchtigen Moment des unmittelbaren, bewußtloſen Wiſſens oder Glaubens, oder wie man es nennen möge, dieſe urſprüngliche Einheit beider getrennten Glieder der Wahrheit gefunden zu haben; was er dann, wie Schlegel, nach Plato, eine außerzeitliche Erinnerung nennt. Doch iſt, wie in der Jacobi'ſchen Schule, das Gefühl nicht mehr das Ganze,

[1] Reden über die Religion, S. 48—51.

Alleinige, ſondern die Reflexion, das Vorſtellen (denn das iſt doch hier die Anſchauung) ſteht, wie auch bei Fichte, als der andere Terminus, dem Gefühle gegenüber; und Beide ſollen mit einander vermittelt werden, eine Vermittelung, die Schleiermacher Wiſſen nennt, als das beide Gegenſätze unter ſich Begreifende. [1]

Zum Wiſſen ſelbſt bildet das Handeln einen neuen Gegenſatz, und doch ſind Beide unzertrennlich. Denn Ihr könnt (im Handeln) Euer Daſein den Gegenſtänden nur einprägen, inwiefern Ihr ein Beſtimmtes ſeid; alſo gebt Ihr nur zurück, was in Euch iſt gebildet worden durch jene urſprünglichen Acte des gemeinſchaftlichen Seins. Und ebenſo kann auch, was ſie in Euch hineinbilden (in Eurem Wiſſen), nur ein Solches ſein. Das Gefühl, als die dritte Reihe zum wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Leben, bildet das religiöſe; und ſo iſt denn das Hauptwort meiner Rede geſprochen. Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer ſie deute auf einen krankhaften, verderbten Zuſtand des Lebens. Euer (wie die Erläuterungen der dritten Ausgabe hinzuſetzen, „in der höchſten Richtung aufgeregtes,“ alſo nicht mehr jedes geſunde) Gefühl, inſofern es Euer und des All gemeinſchaftliches Sein und Leben auf die beſchriebene Weiſe ausdrückt, inſofern Ihr die einzelnen Momente deſſelben habt als ein Wirken Gottes in Euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, — dies iſt Eure Frömmigkeit. Im Gegentheil Begriffe und Grundſätze, alle und jede durchaus, ſind der Religion an ſich fremd. [2] Hierauf iſt zu erwidern, daß vielmehr beſtimmte religiöſe Empfindungen erſt aus beſtimmten Begriffen und Grundſätzen hervorgehen; und jenachdem dieſe bei den verſchiedenen Völkern verſchieden ſind, ſind es auch jene. Schleiermacher behauptet dagegen, daß zwar, wenn wir als Fühlende uns ſelbſt Gegenſtand werden und unſer Gefühl betrachten,

[1] Reden über die Religion, S. 52.

[2] Ebendaſelbſt, S. 52—54 (125).

das Erzeugniß unſerer Betrachtung, die allgemeine Beſchreibung unſeres Gefühls, ſeinem Weſen nach, religiöſer Grundſatz, und die Beſchreibung jedes einzelnen darin hervortretenden Gefühls religiöſer Begriff — Dogmen — genannt werden könne. Dieſe ſeien aber ein von Außen angelerntes Weſen, wenn ſie nicht eben die Reflexion ſind über des Menſchen eignes Gefühl; und auf keinen Fall könne dieſe wiſſenſchaftliche Behandlung der Religion, das Wiſſen um ſie, in gleichem Range mit dem beſchriebenen Gefühle ſelbſt ſtehen. Wie dunkel gefärbte Stoffe den größten Theil der Lichtſtrahlen einſaugen, ſo verſchlucke dieſes Medium von der frommen Erregung des Gemüthes Alles, was nicht in die unzulänglichen Zeichen gefaßt werden könne.[1]

Das Univerſum iſt in einer ununterbrochenen Thätigkeit, und offenbart ſich uns jeden Augenblick; in dieſen Einwirkungen alles Einzelne als eine Darſtellung des Unendlichen in unſer Leben aufzunehmen, das iſt Religion, ein unmittelbares Wiſſen um die Handlungen des Univerſum: alles uns Bewegende in ſeiner höchſten Einheit als Eins und daſſelbe zu fühlen, alſo unſer Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgeſonderten einzelnen Gegenſtand hinſtellen, das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt ausbilden, das iſt leere Mythologie. Aus zwei Elementen beſteht das ganze religiöſe Leben: daß der Menſch ſich hingebe dem Univerſum, und ſich erregen laſſe von der Seite deſſelben, die es ihm eben zuwendet; und dann, daß er dieſe Berührung, die als ſolche und in ihrer Beſtimmtheit ein einzelnes Gefühl iſt, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit ſeines Lebens und Seins aufnehme. Das religiöſe Leben iſt nichts Anderes, als die beſtändige Erneuerung dieſes Verfahrens. Den Weltgeiſt zu lieben, und freudig ſeinem Wirken zuzuſchauen, das iſt das Ziel aller

[1] Reden über die Religion, S. 54—55 (104), 177.

Religion; und Furcht iſt nicht in der Liebe.[1] An der Betrachtung der Natur und an der Liebe ſoll ſich nun vornehmlich das religiöſe Gefühl entzünden: Wir fühlen uns dann ganz Eins mit der Natur und eingewurzelt in ſie; und den liebt Jeder am heißeſten, in dem die Welt ſich am klarſten und reinſten ihm abſpiegelt, in dem er Alles zuſammengedrängt zu finden glaubt, was ihm ſelbſt fehlt, um die Menſchheit auszumachen. Erhebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungetheilten Menſchheit; nur ſie ſuchet in jedem Einzelnen, ſeht das eigenthümliche Daſein eines Jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch. So verwiſchen ſich mir auf meinem Standpunkte die Euch ſo beſtimmt erſcheinenden Umriſſe der Perſönlichkeit, der magiſche Kreis herrſchender Meinungen und epidemiſcher Gefühle umgibt und umſpielt Alles, verſchmilzt und vereinigt Alles. Von dieſen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menſchheit kehrt dann das fromme Gefühl geſchärfter und gebildeter in das eigene Ich zurück, findet ſich als ein Compendium der Menſchheit, deren Ganzes in ihm lebt und wirkt: ein gleichſam verewigtes Ich. Auch in der Geſchichte ſieht das religiöſe Gefühl des hohen Weltgeiſtes Walten, ergreift den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortſchritte der Menſchheit, das große, immer fortgehende Erlöſungswerk der ewigen Liebe.[2]

Offenbarung heißt jede urſprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und ſeines innerſten Lebens an den Menſchen: Eingebung, das Gefühl, daß das Handeln, trotz aller äußeren Veranlaſſung, aus dem Innern des Menſchen hervorgeht: Gnadenwirkung der gemeinſchaftliche Ausdruck für Beides, — für jenes Spiel zwiſchen dem Hineingehen der Welt in den Menſchen durch Anſchauung und Gefühl, und dem Eintreten des Menſchen in die Welt durch Handeln. Seiner Gefühle als

---

[1] Reden über die Religion, S. 57—59 (72), 69, 77.

[2] Ebendaſelbſt, S. 84—87, 91—92, 94, 96—97.

unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls ſich bewußt zu ſein, iſt Glaube.[1]

Die erſte Rede ſchließt damit, daß die Religion der Freiheit keinen Abbruch thue, und auch Gott und Unſterblichkeit, jedoch nur als Gefühle, nicht als Begriffe, im Bisherigen entwickelt ſeien.[2] So kommen freilich die drei Kantiſchen Ideen hinterher herein. Doch iſt ihre höhere ſpeculative Auffaſſung nicht zu verkennen, wogegen Kant, bei den zwei letzteren wenigſtens, ganz im Trivialſten der gemeinen Vorſtellung ſtecken blieb. Nur wo das Sein (ſagt Schleiermacher über die Idee Gottes) ſich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als Syſtem darſtellt, verdient es den Namen Gottes. Das Verſchmähen, die Gottheit perſönlich zu denken, entſcheidet nicht gegen die Gegenwart Gottes im Gefühl; ſondern dies kann ſeinen Grund haben in einem demüthigen Bewußtſein von der Beſchränktheit perſönlichen Daſeins überhaupt und beſonders auch des an die Perſönlichkeit gebundenen Bewußtſeins. Ein perſönliches Daſein iſt ein ſich ſelbſt von andern unterſcheidendes und andere neben ſich ſetzendes, alſo auch eigenthümliches. Man ſieht, daß ſo definirt die Perſönlichkeit, weil Coordinirtes fordernd, Gott nicht zugeſchrieben werden kann.[3] Von der Unſterblichkeit aber heißt es: Das religiöſe Leben iſt dasjenige, in welchem wir alles Sterbliche ſchon geopfert und veräußert haben, und die Unſterblichkeit wirklich genießen. Das Ziel der Religion iſt, daß ſich die ſcharf abgeſchnittenen Umriſſe unſerer Perſönlichkeit erweitern und allmälig verlieren ſollen ins Unendliche, und daß wir, uns ſelbſt verläugnend, mit dem ganzen Weltall, ſo viel wir deſſen inne werden können, in Eins zuſammenfließen. Die Unſterblichkeit der Religion, — nicht jene Unſterblichkeit außer der Zeit

---

[1] Reden über die Religion, S. 105—107.

[2] Ebendaſelbſt, S. 108—110.

[3] Reden über die Religion, S. 115; Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 165.

und hinter der Zeit, — iſt daher: ſchon hier unſere Perſönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig ſein in jedem Augenblick.[1]

b. Ueber Kirche und Prieſterthum. Wenn ſich die Religion in einem Menſchen mit aller ihr eigenen Kraft bewegt, ſo erwarten wir dann auch, daß ſie hindurchdringen werde bis ins Innerſte eines jeden Einzelnen, der in ſolchem Kreiſe lebt; ſo bildet das Univerſum ſich ſelbſt ſeine Betrachter und Bewunderer. Die Kirche iſt die Veranſtaltung, bei der es auf Mittheilung der Religion abgeſehen iſt, und die Prieſter die Stützen und eigentlich thätigen Mitglieder ſolcher Anſtalten. Nachdem das religiöſe Gefühl einmal im Innern erſtarkt iſt, muß es, im geſelligen Triebe, auch nach Außen gehen und ſich mittheilen. In dieſer Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zuſammenkommen, iſt jeder voll eigner Kraft, welche ausſtrömen will ins Freie, und zugleich voll heiliger Begierde, Alles aufzufaſſen und ſich anzueignen, was die Andern ihm darbieten möchten. Wenn Einer hervortritt vor den übrigen, ſo iſt es nicht ein Amt oder eine Verabredung, die ihn berechtiget; es iſt freie Regung des Geiſtes, Gefühl der herzlichſten Einigkeit Jedes mit Allen und der vollkommenſten Gleichheit. Er tritt hervor, damit er ihnen ſeine heiligen Gefühle einimpfe; er ſpricht das Göttliche aus, und im heiligen Schweigen folgt die Gemeinde ſeiner begeiſterten Rede. Der Gegenſatz zwiſchen Prieſtern und Laien iſt gar kein Unterſchied zwiſchen Perſonen, ſondern nur ein Unterſchied des Zuſtandes und der Verrichtung. Jeder folgt derſelben Kraft im Andern, die er auch in ſich fühlt, und womit auch er die Andern regiert. Die wahre Kirche iſt in der That immer ſo geweſen, und iſt noch ſo; hier habe ich nicht von der ſtreitenden, ſondern von der triumphirenden Kirche geredet. So oft aber ein Fürſt eine Kirche

---

[1] Reden über die Religion, S. 119—121.

für eine Gemeinheit erklärte mit beſonderen Vorrechten, für eine angeſehene Perſon in der bürgerlichen Welt: ſo verſteinert ſich Alles, ſo wie dieſe Conſtitutionsacte erſcheint; alles Zufällige, was leicht konnte abgeworfen werden, iſt nun für immer befeſtigt.[1] Es iſt dieſelbe Declamation, die Kant gegen den ſtatutariſchen Kirchenglauben und Fichte gegen die Einkleidung des Symbols richtete; wogegen nichts zu ſagen wäre, wenn nur nicht Gefühle auf den Richterſtuhl der Vernunft erhoben würden. Da aber nichts beweglicher iſt als die Gefühle der Menſchenbruſt, ſo müſſen ſie, wie des Oceans kräuſelnde Wellen, eins immer auf das andere folgen, eins ſtets das andere verdrängen. In der wahren Kirche, fährt Schleiermacher fort, verliert ſich Alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös iſt, was durch die unheiligen Bande der Symbole zuſammengehalten ward; und ſo hofft er hiernach eine vollkommene Umgeſtaltung des kirchlichen, und damit des ganzen bürgerlichen Lebens.[2] Dieſe Richtung Schleiermachers iſt offenbar, in Verbindung mit Schelling'ſchen Sätzen, der Anſtoß geweſen für den ſpätern Umbau des Fichte'ſchen Syſtems.

c. Ueber die Religionen. Die Frömmigkeit jedes Einzelnen, mit der er ganz in einer größeren Einheit gewurzelt iſt, iſt wieder in ſich eins und als ein Ganzes gerundet und gegründet in dem, was Ihr ſeine Eigenthümlichkeit nennt oder ſeinen Charakter. Es iſt alſo ein wunderlicher Gedanke von einer Allgemeinheit einer Religion und von einer einzigen Form, zu welcher ſich alle andern verhielten, wie falſche zur wahren. Unmittelbar in der Religion iſt Alles wahr; unmittelbar aber iſt nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen iſt, ſondern rein im Gefühle erwachſen. Der ganze Umfang der Religion iſt ein Unendliches, und nicht unter einer einzelnen Form, ſondern nur unter dem Inbegriff aller zu befaſſen. Ueberall kann

[1] Reden über die Religion, S. 142, 147—148, 175—176, 179—181, 185, 198.

[2] Ebendaſelbſt, S. 206—213.

gar nichts in der Geſtalt des Allgemeinen und Unbeſtimmten, ſondern nur als etwas Einzelnes und in einer durchaus beſtimmten Geſtalt wirklich gegeben und mitgetheilt werden, weil es ſonſt nicht Etwas, ſondern in der That Nichts wäre. Keiner darf ein auf ausſchließende Wahrheit Anſpruch machendes Syſtem der Religion anbieten, ſondern Jeder nur eine eigenthümliche, beſondere Darſtellung. In der erhabenen Gemeinſchaft der Geiſter, wo jeder den Ruhm ſeiner Willkür, den Alleinbeſitz ſeiner innerſten Eigenthümlichkeit und ihres Geheimniſſes nichts achtet, gibt er ſich freiwillig hin, um ſich anſchauen zu laſſen als ein Werk des ewigen und Alles bildenden Weltgeiſtes. Die Religion ſetzt gerade in ihrer Vielheit die möglichſte Einheit der Kirche voraus, indem dieſe das Verſchiedene in Gemeinſchaft bringen ſoll. Wenn auch jede poſitive Religion ſich für die einzig wahre, und gerade ihr Eigenthümliches für das ſchlechthin Höchſte erklärt: ſo iſt doch in allen mehr oder weniger enthalten von dem wahren Weſen der Religion, wie ich es Euch dargeſtellt habe. Weil die Religion nichts Anderes iſt, als die Geſammtheit aller Verhältniſſe des Menſchen zur Gottheit in allen möglichen Auffaſſungsweiſen, und nur dieſe Verſchiedenheit das unmittelbar Gefühlte ſein wird: ſo wird Keiner ſeine wahre und rechte Religion haben, wenn ſie dieſelbe ſein ſoll für Alle. Die ganze Religion iſt alſo unmöglich anders vorhanden, als in einer unendlichen Menge verſchiedener in verſchiedenen Punkten des Raums und der Zeit ſich allmälig entwickelnder Formen, in deren jeder daſſelbe religiöſe Element eigenthümlich modificirt iſt, d. h. welche ſämmtlich wahre Individuen ſind. Es iſt nicht nothwendig, daß jeder Fromme ſich einer eigenthümlich beſtimmten Form der Religion anſchließe, ſondern nur, daß ſeine Religion ebenfalls eine ſolche eigenthümlich beſtimmte und in ſich ausgebildete ſei.[1] So ſehen wir die vollkommenſte Atomiſtik des religiöſen Bewußtſeins: Wie in jedem

[1] Reden über die Religion, S. 60, 63, 184, 207, 248, 251, 253, 255—257, 261—265.

neuen Menſchen der lebendige Geiſt der Erde, von ſich ſelbſt ſich losreißend, ſich als ein Endliches eigenthümlich ausprägt, ſo wird auch innerhalb einer jeden der großen poſitiven Religionen Jeder ſeine religiöſen Gefühle individuell geſtalten, durch den immerwährenden Einfluß der beſondern Art und Weiſe des Zuſtandes, in welchem ſein Gemüth zuerſt vom Univerſum begrüßt und umarmt worden iſt.[1] Ein richtiger ſpeculativer Tact warnte offenbar Schleiermachern vor dem Unbeſtimmten, als einer gehaltleeren Allgemeinheit, wie auch Plato das *πέρας* dem *ἄπειρον* vorzog, und aus dieſem Grunde tadelt unſer Redner auch eine ſogenannte natürliche Religion:[2] nur hätte er nicht ins andere Extrem der ſich ins Unendliche zerſplitternden Beſtimmtheiten verfallen müſſen.

Im Chriſtenthum wird das Univerſum in ſeiner höchſten Einheit und Allheit wahrgenommen. Im Judenthum iſt das überall hindurchſchimmernde Bewußtſein des Menſchen von ſeiner Stellung in dem Ganzen und ſeinem Verhältniß zu dem Ewigen kein anderes, als das von einer unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliches, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angeſehen wird. Die urſprüngliche Anſchauung des Chriſtenthums aber iſt keine andere, als die des allgemeinen Entgegenſtrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dies Entgegenſtreben behandelt, wie ſie die Feindſchaft gegen ſich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen ſetzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgeſtreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menſchliches und Göttliches ſind. Das Verderben und die Erlöſung, die Feindſchaft und die Vermittelung, das ſind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieſer

[1] Reden über die Religion, S. 268—270.
[2] Ebendaſelbſt, S. 275—277.

Empfindungsweiſe; das Chriſtenthum verarbeitet ſo die Religion ſelbſt als Stoff für die Religion. Weil das Chriſtenthum ein ungöttliches Weſen als überall verbreitet vorausſetzt, weil dies ein weſentliches Element des Gefühls ausmacht, ſo iſt es durch und durch polemiſch, ſelbſt in ſeiner innerſten Gemeinſchaft der Heiligen; und eben damit iſt zugleich immerwährendes Streiten gegen alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingeſtellt, der nie völlig Genüge geleiſtet werden kann. (So wird ſelbſt das Weſen des Chriſtenthums in den Kantiſch-Fichte'ſchen Progreß ins Unendliche hineingeriſſen.) Eine unendliche Heiligkeit iſt das Ziel des Chriſtenthums. Das Gefühl einer unbefriedigten Sehnſucht, die auf einen großen Gegenſtand gerichtet iſt, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewußt ſeid, wo Ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs Innigſte vermiſcht findet, dieſe heilige Wehmuth iſt der herrſchende Grundton aller religiöſen Gefühle des Chriſten. Das wahrhaft Göttliche in Chriſtus iſt die große Idee: daß alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zuſammenzuhangen, und daß für den von dem Endlichen und Beſondern ergriffenen Menſchen, dem ſich nur gar zu leicht das Göttliche ſelbſt in dieſer Form darſtellt, nur Heil zu finden iſt in der Erlöſung. Nie hat er behauptet, der einzige Mittler zu ſein, der Einzige, in welchem ſeine Idee ſich verwirklicht; ſondern Alle, die ihm anhingen und ſeine Kirche bildeten, ſollten es mit ihm und durch ihn ſein. Das Chriſtenthum über alle Religionen erhaben, hiſtoriſcher und demüthiger in ſeiner Herrlichkeit, hat die Vergänglichkeit ſeines zeitlichen Daſeins ausdrücklich anerkannt. Es wird eine Zeit kommen, ſpricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede ſein wird, ſondern der Vater Alles in Allem ſein. Ich wollte es, und gern ſtände ich unter dieſer Bedingung auf den Ruinen der Religion, die ich verehre.[1]

---

[1] Reden über die Religion, S. 282—283, 285—288, 290—291, 293, 296.

2. Das Chriſtenthum iſt in der That zertrümmert, wenn Jedem in ſeinem Innern, ohne irgend eine objective Vermittelung, ſich eine eigenthümliche Religion geſtaltet. So bleibt als das Heilige nur das eigene Gemüth des Individuums übrig, und als die einzige Gemeinſchaft der Heiligen das Ausſprechen dieſer Eigenthümlichkeit in den Monologen, die jedes Individuum zu halten das gleiche Recht hat: Selbſtbetrachtung geht darin auf das Urbild, als das allein öffentlich Mittheilbare, mit dem ſichtbaren Beſtreben, vorzüglich die Oerter für die Verſchiedenheit der Urbilder aufzuſuchen. Keine vertrautere Gabe vermag der Menſch dem Menſchen anzubieten, als was er im Innerſten des Gemüthes zu ſich ſelbſt geredet hat; denn ſie gewährt ihm das Geheimſte, was es gibt, in ein freies Weſen den offenen ungeſtörten Blick.[1] Wie bisher das innere Gefühl, ſo wird jetzt das innere Handeln betrachtet; und die Selbſtbetrachtung geſtaltet ſich alſo hier, wie Schleiermacher in der eben angeführten Stelle der Vorrede ſagt, rein ethiſch, obgleich bei dieſem Handeln auch weiter nichts herauskommt, weil es eben nur beim Reden bleibt.

a. Betrachtung. Der Menſch iſt der Anſchauung ein unvergänglicher Gegenſtand. Frei ſteht vor mir ſein innerſtes Handeln, in dem ſein wahres Weſen beſteht; und wenn ich dieſes betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen Schranken. Darum muß auf mich ſelbſt mein Auge gerichtet ſein, um jeden Moment nicht nur verſtreichen zu laſſen als einen Theil der Zeit, ſondern als Element der Ewigkeit ihn feſtzuhalten und als inneres freies Leben ihn anzuſchauen. Nur für den gibts Freiheit und Unendlichkeit, der wohl zu ſondern weiß, was in ſeinem Daſein er ſelbſt iſt und was Fremdes, was in der Welt ihm Fremdes, was er ſelbſt. Mir ſtellt der Geiſt, die Innenwelt, ſich kühn der

[1] Monologen (4. Auflage), S. v—vi; S. 1.

Außenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge, gegenüber. Deutet nicht des Geiſtes Vermählung mit dem Leibe auf ſeine große Vermählung mit Allem, was leibähnlich iſt? Trag' ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir? Und erkenn' ich ſie nicht ſo nur als den hellen Spiegel meines Innern? Die unendlich großen und ſchweren Maſſen des Erdenſtoffs ſind mir nur der große, gemeinſchaftliche Leib der Menſchheit. So iſt die Erde mir der Schauplatz meines freien Thuns: und auch in jeglichem Gefühl, wie ſehr die Außenwelt es ganz mir aufzudringen ſcheine, in denen auch, worin ich ihre und des großen Ganzen Gemeinſchaft empfinde, dennoch freie innere Thätigkeit. Doch was ich wahrhaft mir, dem Einzelnen, entgegenſetze, was mir zunächſt Welt iſt, Allgegenwart und Allmacht in ſich ſchließend, das iſt die ewige G e m e i n ſ ch a f t d e r G e i ſ t e r, ihr Einfluß auf einander, ihr gegenſeitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Ja, Du biſt überall das Erſte, heilge Freiheit! Du wohnſt in mir, in Allen. Nothwendigkeit iſt außer uns geſetzt, iſt der beſtimmte Ton vom ſchönen Zuſammenſtoß der Freiheit, der ihr Daſein verkündet; ihr gehören die Werke, die auf gemeinſchaftlichem Boden mit Andern ich erbaut, als meinen Antheil an der Schöpfung, die unſere inneren Gedanken darſtellt. Wie ich mich finde und erkenne durch die Betrachtung, hängt nicht ab von Schickſal oder Glück, noch davon, was gefördert iſt und feſtſteht durch mein Thun, und wie die äußere Darſtellung dem Willen iſt gelungen; denn das iſt Alles ja nicht Ich, iſt nur die Welt. Mein Thun war doch nicht leer; bin ich nur in mir ſelbſt beſtimmter und eigenthümlicher geworden, ſo hab' ich durch mein Werden auch dazu doch den Grund gelegt, daß anders als zuvor, ſei's früher oder ſpäter, das Handeln eines Andern auf meines treffend ſichtbare That vermählend ſtiftet. Weit über das Einzelne, das in beſtimmter Folge und feſten Schranken ſich überſehen läßt, hebt die Selbſtanſchauung mich hinaus. Ein jedes Thun führt immer mich auf die ganze Einheit meines

Weſens zurück. So oft ich ins innere Selbſt den Blick zurückwende, bin ich im Reich der Ewigkeit. Immer möchte dies göttliche Leben führen, wer es einmal gekoſtet hat. Theile nicht, was ewig vereint iſt, Dein Weſen, das weder das Thun noch das Wiſſen um ſein Thun entbehren kann, ohne ſich zu zerſtören! Kraft ſeines Willens iſt die Welt da für den Geiſt: höchſte Freiheit iſt die Thätigkeit, die ſich in ſeinem wechſelnden ſie bildenden Handeln ausdrückt; und unverrückt in dieſem Handeln ſich ſeiner ſelbſt bewußt, als immer deſſelben, feiert er ein ſeliges Leben.[1] Hier tritt der Fichte'ſche Standpunkt, der ſchon in den Reden anklang, immer deutlicher hervor, während die Briefe ſich dem erſten Schlegel'ſchen anſchloſſen. Schleiermacher reconſtruirt ſo die bisherige Philoſophie rückwärts, indem er in ſeinem dritten Standpunkte noch weiter hinauf ſich der Kantiſchen Philoſophie annähern wird. Die Kette aber zu dieſem dreifachen Einſchlag iſt der Jacobi'ſche Glauben, — freilich alles dieſes, wir können es nicht läugnen, mit dem Faden der Eigenthümlichkeit verwoben.

Mit ſtolzer Freude denk' ich noch der Zeit, da ich das Bewußtſein der allgemeinen Menſchheit fand, und wußte, daß ich nun nie es mehr verlieren würde. Ich darf es ſagen, daß ich nie ſeitdem mich ſelbſt verloren. Was ſie Gewiſſen nennen, kenne ich ſo nicht mehr; ſo ſtraft mich kein Gefühl, ſo braucht mich keines zu mahnen. Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des Einen Daſeins als das Einzige und Höchſte zu verehren, verſchmähend die unwürdige Einzelnheit des ſinnlichen thieriſchen Lebens. Jetzt hat mich der Gedanke ergriffen, daß auch der innere Menſch, der einzelne, ein eigenthümlich gebildetes Weſen ſei, und auf eigene Art die Menſchheit darſtellen ſoll. Ich fühle mich ein einzeln gewolltes, alſo auserleſenes Werk der Gottheit, das beſonderer Geſtalt und Bildung ſich erfreuen ſoll. Nur ſchwer und

[1] Monologen, S. 3, 9—14, 16—19.

ſpät gelangt der Menſch zum vollen Bewußtſein ſeiner Eigenthümlichkeit; und ſpät erſt lernt er recht das höchſte Vorrecht ſchätzen und gebrauchen. Nur wer das Sinnliche verwechſelt mit dem Geiſtigen, läuft Gefahr wieder zurückzuſinken in die alte ſtrafwürdige Beſchränktheit auf den engen Kreis der äußeren Perſönlichkeit. Ich muß hinaus in mancherlei Gemeinſchaft mit den andern Geiſtern, immer feſter durch Geben und Empfangen das eigene Weſen zu beſtimmen. Der ungeſtillte Durſt, es weiter ſtets zu bilden, geſtattet nicht, daß ich der That, der Mittheilung des Innern, auch äußere Vollendung gebe. Wer ſich zu einem beſtimmten Weſen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet ſein für Alles, was er nicht iſt; denn nur durch Entgegenſetzung wird der Einzelne erkannt.[1] Schleiermacher will alſo hier das Individuelle nicht als ein ſinnlich Erzeugtes, ſondern durch die Gemeinſchaft der Geiſter Gebildetes behaupten, nicht blos aus der Verſchiedenheit der Verhältniſſe zum Univerſum, wie in den Reden über die Religion, erklären. Und während dort ſich die Eigenthümlichkeit des religiöſen Gefühls verlieren ſollte in der Liebe zum Univerſum: ſo iſt jetzt, wegen der ethiſchen Haltung, für die Freiheit, an deren Bewußtſein die Sittlichkeit ganz hängt,[2] der einzige Gegenſtand die Ausbildung der Eigenthümlichkeit. Wo ich Anlage (heißt es weiter in den Monologen) merke zur Eigenthümlichkeit, weil Sinn und Liebe, die hohen Bürgen, da ſind, da iſt auch für mich ein Gegenſtand der Liebe.[3] Die Liebe verſchlingt alſo hier nicht mehr die Eigenthümlichkeiten in einander, wie in den Briefen, noch in ein Ganzes, wie in den Reden, ſondern fühlt ſie als ein letztlich Bleibendes heraus; nicht das Univerſum iſt mehr das Vortrefflichſte, ſondern Ich, der Eigenthümliche. So hat in dieſer Schrift das Princip der Eigenthümlichkeit ſeinen

---

[1] Monologen, S. 23—27, 32—34.

[2] Reden über die Religion, S. 44.

[3] Monologen, S. 42.

höchſten Gipfel erreicht, von dem es nun wieder zurück, ſeiner Vernichtung entgegenſteigen muß, die dann in Novalis zum Bewußtſein kommen wird.

b. Weltanſicht. Wenig hab' ich gethan, um die Welt zu bilden, wie ſie iſt; ſo hab' ich auch kein Bedürfniß, ſie vortrefflicher zu finden. (Welch' eine Engherzigkeit liegt nicht in dieſem Geſtändniß!) Von Verbeſſerung der Welt ſpricht ſo gern das verkehrte Geſchlecht, um ſelbſt für beſſer zu gelten. Mit Recht rühmt der Menſch ſich der Herrſchaft über die Körperwelt jetzt ſo, wie er's noch nie gekonnt. Jeder fühlet fremder Kräfte Wirkung als eigenes Leben, und wie elektriſch Feuer führt die kunſtreiche Maſchine dieſer Gemeinſchaft jede leiſe Bewegung des Einen durch eine Kette von Tauſenden verſtärkt zum Ziele. Dies Gefühl gemeinſamen Lebens wohnt lebendig und reich in mir. Aber meine Forderungen bleiben nicht beſcheiden ſtehen bei dieſem beſſern Verhältniß des Menſchen zu der äußeren Welt, und wär' es auf den höchſten Gipfel der Vollendung ſchon gebracht! Wofür denn dieſe höhere Gewalt über den Stoff, wenn ſie nicht fördert das eigene Leben des Geiſtes ſelbſt? Was rühmt Ihr Euch jener äußern Gemeinſchaft, wenn ſie nicht fördert die Gemeinſchaft der Geiſter ſelbſt? Vermehrte Kraft im Bündniß zur Beſchränkung der Andern, das nur ſuchet und findet der Menſch von Heute in Freundſchaft, Ehe und Vaterland, nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eigenen Bildung, nicht Gewinn an neuem innern Leben. Was könnte mich retten, wärſt Du nicht, göttliche Phantaſie, und gäbeſt mir der beſſern Zukunft ſichere Ahnung! Ja, Bildung wird ſich aus der Barbarei entwickeln, und Leben aus dem Todtenſchlaf! So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geſchlechts ein Fremdling, ein prophetiſcher Bürger einer ſpätern Welt, zu ihr durch lebendige Phantaſie und ſtarken Glauben hingezogen. Es nahe ſich in Liebe und Hoffnung Jeder, der, wie ich, der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden ſchließe

ſich enger und erweitere ſich das ſchöne freie Bündniß der Verſchwornen für die beſſere Zeit.[1]

c. Ausſicht. Wenn der Menſch immer nur Einzelnes und Aeußeres ſieht und betreiben und beſitzen will, wie ihm die Empfindung des Augenblicks gebietet: dann kann ihm das Schickſal feindſelig rauben, was er begehrt, und ſpielt mit ſeinen Entſchlüſſen, die ein Spiel zu ſein verdienen. Schrecklich muß es ihn ergreifen, wenn er nimmer dazu gelangt, ſich ſelbſt zu faſſen: wenn jeder Lichtſtrahl, der in die unendliche Verwirrung fällt, ihm klarer zeigt, er ſei kein freies Weſen, ſei eben nur ein Zahn in jenem großen Rade, das ewig kreiſend ſich, ihn und Alles bewegt. Nicht beherrſcht das Schickſal den Menſchen, der auf ſich ſelbſt ſein Handeln richtet, wie ihm geziemt. Leb' ich doch im Bewußtſein meiner ganzen Natur. Immer mehr zu werden, was ich bin, das iſt mein einziger Wille. In der Art, wie ich aufnehme und behandele, was aus der Menſchen gemeinſchaftlichem Handeln hervorgehen kann, will ich immer meine Freiheit finden, und äußernd bilden meine Eigenthümlichkeit. Ich weiß auch, was ich mir noch nicht zu eigen gemacht; ich kenne die Stellen, wo ich noch in unbeſtimmter Allgemeinheit ſchwebend von frühe her den Mangel eigner Anſicht und eigner Regel ſchmerzlich fühle. In Freundſchaft jeder Art hab' ich gelebt; der Liebe ſüßes Glück hab' ich mit heilgen Lippen gekoſtet. Noch aber muß die heiligſte Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verſchmelzen muß ich mich zu Einem Weſen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die ſchönſte Weiſe meine Menſchheit auf Menſchheit wirke; in Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihen. Wird mich nicht hier gerade beim liebſten Wunſch des Herzens das Schickſal ergreifen? Wo mag ſie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Und wenn ich ſie gewonnen, ſpielt etwa nicht oft das Unbegreifliche

---

[1] Monologen, S. 46—50, 59, 61—62.

auch mit der ſüßeſten und treueſten Liebe, und wehrt, daß nicht dem Gattenrecht der ſüße Vatername ſich beigeſelle? Hier ſteht endlich Jeder an der Grenze der Willkür und der Myſterien der Natur. Wenn nun Hoffen und Beſtreben vergeblich iſt, wenn Alles ſich mir weigert, bin ich dann vom Schickſal hier beſiegt? Hat es dann wirklich der Erhöhung meines inneren Lebens ſich widerſetzt und meine Bildung zu beſchränken vermocht durch ſeinen Eigenſinn? Es hindert nicht der äußern That Unmöglichkeit das innere Handeln, und mehr als mich und ſie würd' ich die Welt bedauern, die wohl ein ſchönes und ſeltenes Beiſpiel mehr verlöre. So kenn' ich die auch unbekannt, mit der ich mich fürs Leben aufs innigſte vereinigen könnte; und in dem ſchönen Leben, das wir führen würden, bin ich eingewohnt. So iſts gewiß auch ihr, wo ſie auch ſein mag, die ſo geartet iſt, daß ſie mich lieben, daß ich ihr genügen könnte. So fehlt uns alſo nicht, auch ohne den Zauberſchlag, der uns zuſammenführte, in uns das höhere Daſein. Für ſolches Leben und durch daſſelbe ſind wir doch gebildet, und nur die äußere Darſtellung entgeht uns und der Welt.[1] Es iſt einerſeits in dieſem Standpunkte die Zuſpitzung der Subjectivität im Fichte'ſchen Idealismus noch überboten; andererſeits ſchlägt ſie damit aber gerade in das Entgegengeſetzte um. Denn indem die innere Gedankenwelt zu dieſer Intenſität und Energie hindurchgedrungen iſt, hat ſie die Kraft, ſich als alle Objectivität, als die einzig wahre Wirklichkeit zu ſetzen. Das Freiheitsprincip des Fichte'ſchen Syſtems iſt nun in der That realiſirt worden, der Progreß ins Unendliche abgeſchnitten und das eigenthümliche Individuum in den Geſichtspunkt Gottes erhoben.

Wohl kann ich ſagen, daß die Freunde mir nicht ſterben; denn ich nehm' ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter; mich aber tödtet ihr Sterben. Vergehen

[1] Monologen, S. 68—72, 75, 77—80.

müßte, wer am Ziele der Vollendung ſeiner Eigenthümlichkeit angelangt, von der reichſten Welt umgeben, in ſich nichts mehr zu handeln hätte. Nothwendig alſo iſt der Tod. Dieſer Nothwendigkeit mich näher zu bringen, ſei der Freiheit Werk, und ſterben wollen können mein höchſtes Ziel! Nur des Willens Kraft kann feſthalten bis an den letzten Athemzug die geliebte Göttinn der Jugend. Bis ans Ende will ich ſtärker werden und lebendiger durch jedes Handeln, und liebender durch jedes Bilden an mir ſelbſt. Die Jugend will ich dem Alter vermählen, dem Werden der Weisheit und der Erfahrung. Doppelt ſei die Vermählung. Jetzt ſchon ſei im ſtarken Gemüthe des Alters Kraft, daß ſie Dir erhalte die Jugend, damit ſpäter die Jugend Dich ſchütze gegen des Alters Schwäche. Wie ſie es theilen, ſoll gar nicht das Leben getheilt ſein. Dem Bewußtſein der innern Freiheit und ihres Handelns entſprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab' ich ergriffen, und laſſe es nimmer; und ſo ſeh' ich lächelnd ſchwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwiſchen den blonden Locken. Nichts, was geſchehen kann, mag mir das Herz beklemmen; friſch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod.[1] So gibt alſo der Geiſt auch wieder ſein individuelles Daſein preis und überwindet der Eigenthümlichkeit Schranke, um ſein inneres Anſich, ſein allgemeines Weſen, als eine objective Wirklichkeit, die aber auch nur eine neue eigenthümliche Exiſtenz iſt, anzuſchauen, nämlich als das Bild und die Idee Chriſti.

3. In der Weihnachtsfeier nehmen ſich die vielen Ich wieder in das Eine bevorrechtete Ich, als das feſte Allgemeine in dieſem Wankendwerden und Aufgeben der beſondern Individualität, zurück. Das Feuer der erſten jugendlichen Begeiſterung iſt aus dieſem Geſpräch verſchwunden, und die Darſtellung wird beſonnener und kunſtreicher, ſo wie die Pinſelſtriche beſtimmter,

---

[1] Monologen, S. 86—87, 91, 99 (97), 104.

der philoſophiſche Inhalt aber, der im Eingang ſeltener und langſamer hervortritt, bricht gegen das Ende in ruhiger Klarheit mit überzeugender Gewalt und in reinſter Allgemeinheit heraus, — zum Beweiſe, daß Schleiermacher im Begriff iſt, ſeinen bisherigen Standpunkt des religiöſen Gefühls zu verlaſſen und einen wiſſenſchaftlicheren zu erſteigen. Das Wiſſen iſt alſo hier beſonders hervorgehoben, wie in den Monologen das Handeln und in den Reden das Gefühl; die drei in den Reden angegebenen Gebiete des menſchlichen Geiſtes ſind daher in dieſer Trilogie vollkommen erſchöpft. Auch iſt es charakteriſtiſch, wie in dieſem Dialoge die Eigenthümlichkeit ſchon bedeutend an Werth verliert. Denn die eigentlich hervorſtechende Eigenthümlichkeit in demſelben, die kleine Sophie, mit ihrem tiefen, gründlichen Verſtande des Gefühls [1] (das iſt eben Schleiermachers Princip), iſt doch im Grunde weiter nichts als eine Carricatur: und die andern Eigenthümlichkeiten ſind mehr nur Repräſentanten ihrer Gattung, d. h. einer beſondern Denkweiſe, die ſie in ihren Reden vortragen; ſo daß nur die ganz allgemeine, allein berechtigte Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Weltanſchauung in Jeſus übrig bleibt.

Die Hauptgedanken des Geſprächs ſind folgende: Jede heitere Freude iſt Religion; die ſchöne Sitte der Wechſelgeſchenke iſt nichts Anderes, als eine Darſtellung der religiöſen Freude. Der Chriſt iſt der rechte Bürge, daß Leben und Luſt nie mehr untergehen werden in der Welt. Gewiß, dies iſt die eigentliche Natur dieſes Feſtes, daß wir uns des innerſten Grundes und der unerſchöpflichen Kraft eines neuen ungetrübten Lebens bewußt werden, daß wir in dem erſten Keime deſſelben zugleich ſeine ſchönſte Blüthe, ja ſeine höchſte Vollendung anſchauen. Die Feier der Kindheit Jeſu iſt nichts Anderes, als die deutliche Anerkennung der unmittelbaren Vereinigung des Göttlichen mit dem Kindlichen. Das Einzelne, Perſönliche, es ſei nun Zukunft oder Gegenwart,

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 28.

Freude oder Leid, kann einem Gemüthe, das ſich in frommen Stimmungen bewegt, ſo wenig geben oder nehmen, als etwa durchgehende Noten, die nur leichte Spuren zurücklaſſen, den Gang der Harmonie afficiren. Iſt nicht eben auch *hierbei* (es ſpricht eine Gattinn, die „in der ſchönſten und ſeligſten Hoffnung lebt") das Perſönliche zugleich das Vergängliche? Iſt nicht ein Neugebornes den meiſten Gefahren ausgeſetzt? Wie leicht wird die noch unſtete Flamme auch von dem leiſeſten Winde ausgeweht! Aber die Mutterliebe iſt das Ewige in uns, der Grundaccord unſeres Weſens. Die Liebe geht nicht auf das, wozu wir die Kinder bilden können: nein, ſie geht auf das Schöne und Göttliche, was wir in ihnen ſchon glauben, was jede Mutter, wie die Kirche es in Chriſto thut, ſchon von der Geburt an vorausſetzt, und in jeder Bewegung aufſucht, ſobald ſich nur die Seele des Kindes äußert. Mit dieſem Sinn iſt jede Mutter eine Maria; jede hat ein ewiges göttliches Kind, und ſucht andächtig darin die Bewegungen des höhern Geiſtes.[1]

Mit dieſem allgemeinen Feſte wird nun das individuelle, der *Geburtstag*, als der entgegengeſetzte Punkt, verglichen: Die Geburtstagsfreude hat einen ganz andern Charakter, als die Weihnachtsfreude: jene ganz die Innigkeit, die das Beſchloſſenſein in einem beſtimmten Verhältniß erzeugt; dieſe ganz das Feuer und die raſche Beweglichkeit eines weitverbreiteten allgemeinen Gefühls. Das Eigenthümliche der Weihnachtsfreude beſteht eben in dieſer großen Allgemeinheit; und was ſo allgemein iſt, kann ſchon um deswillen nicht willkürlich erſonnen oder verabredet worden ſein, ſondern es muß einen gemeinſchaftlichen innern Grund haben. Dieſer kann aber kein anderer ſein, als daß die Erſcheinung des Erlöſers die Quelle aller andern Freude in der chriſtlichen Welt iſt; daher bleibt auch die Geburt des Erlöſers das einzige allgemeine Freudenfeſt, die Verkündigung der Wieder-

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 93, 50—51, 21—22, 131—132, 73, 58—60.

geburt der Welt. Kein beſonderes Feſt hat mit dieſem allgemeinen eine ſolche Aehnlichkeit, als das der Kindertaufe, durch welche den Kleinen das Princip der Freude in dem göttlichen Kinde angeeignet wird: nur daß für ſie die Kraft des höheren Lebens, das in ihnen ſelbſt noch nicht ſein kann, in der Mutter, dem Vater und in uns Allen wohnt; und aus uns Allen muß es ihnen dereinſt zuſtrömen, und ſie es in ſich aufnehmen. Das Leben und die Freude der urſprünglichen Natur, wo jene Gegenſätze gar nicht vorkommen zwiſchen der Erſcheinung und dem Weſen, der Zeit und der Ewigkeit, iſt nicht die unſrige. Und dachten wir uns dieſes in Einem, ſo dachten wir uns eben dieſen als Erlöſer, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind, bei welchem es alſo eines Umkehrens, einer Veränderung des Sinns, eines Neuen, wodurch das Alte ſoll ausgetrieben werden, weiter nicht bedarf. Wir ſelbſt hingegen beginnen mit dem Zwieſpalt, und gelangen erſt zur Uebereinſtimmung durch die Erlöſung, die eben nichts Anderes iſt, als die Aufhebung jener Gegenſätze, und eben deshalb nur von dem ausgehen kann, für den ſie nicht erſt durften aufgehoben werden.[1]

Das Individuelle, Geſchichtliche, Aeußerliche an Chriſtus wird dann in den Hintergrund geſetzt, als etwas blos Mythiſches;[2] ſo daß das Allgemeine für das allein Weſentliche gilt. In den Reden über die Religion wurde noch zugegeben, daß eine beſtimmte Religion nur mit einer urſprünglichen Thatſache anfangen könne.[3] Hier dagegen ſpricht, gerade wie bei Jacobi, ein „denkender, reflectirender, dialektiſcher, überverſtändiger Menſch," dem es indeſſen „ſchwer ſein möchte beizukommen:" Bei der Verſöhnung unſeres Geſchlechts kommt es mehr auf einen ewigen Rathſchluß Gottes an, als auf eine beſtimmte einzelne Thatſache; wir ſollten deshalb dieſe Ideen lieber nicht an einen beſtimmten Moment

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 126–130 (25, 102), 91, 131, 72–73.
[2] Ebendaſelbſt, S. 43.
[3] Reden über die Religion, S. 277.

knüpfen, ſondern ſie über die zeitliche Geſchichte des Erlöſers hinausheben und ſymboliſch halten. Die Streitigkeiten über die Geſchichte Chriſti könnten darauf führen, daß Chriſtus ehedem nicht auf eine andere und eigentlichere Art zugegen geweſen ſei und gelebt habe auf Erden und unter den Seinigen, als auch jetzt noch.[1] Und ein anderer Mitredner, der jenen widerlege, eben indem er ihm beiſtimme, ſetzt hinzu: Mögen die hiſtoriſchen Spuren ſeines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritiſch betrachtet, noch ſo unzureichend ſein, das Feſt hängt nicht daran, ſondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlöſers, ſo an der Erfahrung eines geſteigerten Daſeins, welches auf keinen andern Anfang, als dieſen, zurückzuführen iſt.[2]

Erſt hierauf läßt Schleiermacher einen Dritten, an die Johanneiſche Myſtik anknüpfend, das Innerſte ſeiner Geſinnung und die geiſtigſte Auffaſſung dieſes Feſtes entwickeln, nach welcher die Einzelnheit gerade als der Abfall und die Sünde behauptet wird, — eine vollſtändige Umkehrung des bisherigen Princips der Eigenthümlichkeit: Der Gegenſtand dieſes Feſtes iſt nicht ein Kind ſo und ſo geſtaltet und ausſehend, von dieſer oder jener geboren da oder dort: ſondern das Fleiſch gewordene Wort, das Gott war und bei Gott. Das Fleiſch aber iſt, wie wir wiſſen, nichts Anderes, als die endliche, beſchränkte ſinnliche Natur: das Wort dagegen iſt der Gedanke, das Erkennen; und das Fleichwerden deſſelben iſt alſo das Hervortreten dieſes Urſprünglichen und Göttlichen in jener Geſtalt (die höchſte Verſöhnung der Gegenſätze, die ſchon in den Briefen über die Lucinde vorkamen). Was wir ſonach feiern, iſt nichts Anderes, als wir ſelbſt, die menſchliche Natur, angeſehen und erkannt aus dem göttlichen Princip. Warum wir aber Einen aufſtellen müſſen, in welchem ſich die menſchliche Natur allein ſo darſtellen läßt, und warum gerade dieſen Einen,

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 115, 122, 114—119.

[2] Ebendaſelbſt, S. 132—133.

und auch bei ihm ſchon in die Geburt dieſe Einerleiheit des Göttlichen und Irdiſchen ſetzen, nicht als eine ſpätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was iſt der Menſch an ſich Anderes, als der Erdgeiſt ſelbſt, das Erkennen der Erde in ſeinem ewigen Sein und in ſeinem immer wechſelnden Werden. So iſt auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfniß einer Erlöſung. Der Einzelne aber, wie er ſich anſchließt an die andern Bildungen der Erde und ſein Erkennen in ihnen ſucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieſer iſt das Werden allein, und iſt im Abfall und Verderben, welches iſt die Zwietracht; und er findet ſeine Erlöſung nur in dem Menſchen an ſich: darin nämlich, daß eben jene Einerleiheit ewigen Seins und Werdens des Geiſtes, wie er ſich auf dieſem Weltkörper offenbaren kann, in Jedem ſelbſt aufgeht, ſo daß Jeder alles Werden und auch ſich ſelbſt nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und inſofern er als ein Werden erſcheint, auch nichts Anderes ſein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, noch in einem andern ewigen Sein will gegründet ſein, als in dem, welches einerlei iſt mit dem immer wechſelnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet ſich zwar in der Menſchheit jene Einerleiheit des Seins und Werdens ewig, weil ſie ewig als der Menſch an ſich iſt und wird; im Einzelnen aber muß ſie, wie ſie in ihm iſt, auch werden als ſein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinſchaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes unſerm Weltkörper eignende Erkennen iſt nicht nur, ſondern auch wird. Nur wenn der Einzelne die Menſchheit als eine lebendige Gemeinſchaft der Einzelnen anſchaut und erbaut, ihren Geiſt und Bewußtſein in ſich trägt, und in ihr das abgeſonderte Daſein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in ſich. Dieſe Gemeinſchaft aber, durch welche ſo der Menſch an ſich dargeſtellt wird oder wiederhergeſtellt, iſt die Kirche, das Selbſtbewußtſein der Menſchheit in den Einzelnen. Darum kann

Niemand wahrhaft und lebendig die Wiſſenſchaft in ſich haben, der nicht ſelbſt in der Kirche wäre; ſondern ein Solcher kann die Kirche nur äußerlich verläugnen, nicht innerlich. Wohl aber können in der Kirche ſein, die nicht die Wiſſenſchaft in ſich haben; denn ſie können jenes höhere Selbſtbewußtſein in der Empfindung beſitzen, wenn auch nicht in der Anſchauung. (Im Widerſpruch mit den Reden ſoll alſo jetzt das Wiſſen doch höher ſein, als das Gefühl.) Dieſe Gemeinſchaft nun iſt als ein Werdendes auch ein Gewordenes, und als eine Gemeinſchaft der Einzelnen ein durch Mittheilung derſelben Gewordenes; und wir ſuchen alſo auch Einen Punkt, von dem dieſe Mittheilung ausgegangen, wiewohl wir wiſſen, daß ſie von einem Jeden wieder ſelbſtthätig ausgehen muß, auf daß der Menſch an ſich auch in jedem Einzelnen ſich gebäre und geſtalte. Jener aber, der als der Anfangspunkt der Kirche angeſehen wird, als ihre Empfängniß, ſo wie man die erſte, am Pfingſttage frei und ſelbſtſtändig ausbrechende Gemeinſchaft der Empfindung gleichſam die Geburt der Kirche nennen könnte, jener muß als der Menſch an ſich, als der Gottmenſch ſchon geboren ſein; er muß das Selbſterkennen in ſich tragen, und das Licht der Menſchen ſein von Anfang an. Denn wir zwar werdn wiedergeboren durch den Geiſt der Kirche. Der Geiſt ſelbſt aber geht nur aus vom Sohn; und dieſer bedarf keiner Wiedergeburt, ſondern iſt urſprünglich aus Gott geboren. Das iſt der Menſchenſohn ſchlechthin. Auf ihn war alles Frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen, und nur durch dieſe Beziehung gut und göttlich. Ja, in ihm feiern wir nicht nur uns, ſondern Alle, die da kommen werden, ſo wie Alle, die geweſen ſind; denn ſie waren nur Etwas, inſofern er in ihnen war, und ſie in ihm. In Chriſto ſehen wir alſo den Geiſt nach Art und Weiſe unſerer Erde (alſo nicht ſchlechthin?) zum Selbſtbewußtſein in dem Einzelnen ſich urſprünglich geſtalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und ſind Eins in ihm. Andacht und Liebe ſind ſein Weſen. Darum ſieht jede Mutter, die es fühlt,

daß ſie einen Menſchen geboren hat, und die es weiß durch eine himmliſche Botſchaft, daß der Geiſt der Kirche, der heilige Geiſt in ihr wohnt, und die deshalb gleich ihr Kind mit ganzem Herzen der Kirche darbringt, und dies zu dürfen als ihr Recht fordert, — eine ſolche ſieht auch Chriſtum in ihrem Kinde, und eben dies iſt jenes unausſprechliche Alles lohnende Muttergefühl. Ebenſo aber auch Jeder von uns ſchaut in der Geburt Chriſti ſeine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts Anderes in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erſcheint. Darum bricht das Feſt hervor, wie ein himmliſches Licht aus der Nacht. Darum iſt es ein allgemeines Pulſiren der Freude in der ganzen wiedergebornen Welt.[1] Indeſſen auch hier iſt das letzte Wort des zuletzt Sprechenden, daß die Frömmigkeit, die ein Innerliches ſein und bleiben müſſe, beſſer durch Gefühle und Geſang, als in Reden genährt werde.[2]

C. In einer dritten Bildungsepoche, der eigentlich wiſſenſchaftlichen, erhebt ſich Schleiermacher zu einer Anſchauung des ganzen Umfangs der Philoſophie, und gibt ihren Begriff und ihre Eintheilung an, wie er denn auch in ſeinen philoſophiſchen Vorleſungen zu Berlin alle Theile der Philoſophie, mit Ausnahme der Naturphiloſophie, vorgetragen hat. Auch auf dieſem Standpunkte bleibt das Gefühl immer noch das Organ, womit das Göttliche am ſicherſten erfaßt wird, und der daraus entfernte unendliche Progreß wird dem Erkennen, inſofern es dem Gefühle Geſtaltung geben will, aufgebürdet. Das Allgemeine über den Begriff der Philoſophie kommt in den Einleitungen zu jenen Berliner Vorleſungen, deren ich mehrere ſelbſt bei ihm gehört und nachgeſchrieben, auch in der Kritik der bisherigen Sittenlehre, am vollſtändigſten aber in der Einleitung zu der kürzlich aus dem Nachlaß herausgegebenen Ethik vor. Nach Angabe dieſes

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 137—144.

[2] Ebendaſelbſt, S. 145—148 (40—41, 54).

allgemeinen Begriffs haben wir dann die einzelnen Theile der Philoſophie, wie Schleiermacher ſie bearbeitet hat, ihren Hauptmomenten nach, anzugeben.

1. Begriff der Philoſophie: Soll irgend eine beſondere Wiſſenſchaft vollkommen dargeſtellt werden, ſo darf ſie nicht rein für ſich anfangen, ſondern muß ſich auf eine höhere und zuletzt auf ein höchſtes Wiſſen beziehen, von welchem alles Einzelne ausgeht. Das höchſte Wiſſen kann kein beſtimmtes Sein als Gegenſtand außer ſich haben, denn dieſem müßte anderes coordinirt ſein; es kann alſo nur ſelbſt ſein Gegenſtand ſein. Außer der Ableitung vom höchſten Wiſſen betrachtet, ſind alle beſonderen Wiſſenſchaften nur ein Werk der Meinung; keine kann im ſtrengſten Sinne vollendet ſein für ſich allein, ſondern nur in Vereinigung mit allen andern unter einer höchſten. Ein ſolches Beſtreben aber kann ſeine Ruhe nirgend anders finden, als in der Bildung einer — wenn hier nicht ein höherer Name nöthig iſt — Wiſſenſchaft von dem gemeinſchaftlichen Grunde und dem Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften. Dieſe nun darf ſelbſt nicht wiederum, wie jene einzelnen Wiſſenſchaften, auf einem oberſten Grundſatz beruhen (der Reinholdiſch-Fichte'ſche Fehler); ſondern nur als ein Ganzes, in welchem Jedes der Anfang ſein kann, und alles Einzelne gegenſeitig einander beſtimmend nur auf dem Ganzen — welches Niemand gefunden zu haben behaupten wird — beruht, iſt ſie zu denken, und ſo daß ſie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet und bewieſen werden kann. Eine ſolche höchſte und allgemeinſte Erkenntniß würde mit Recht Wiſſenſchaftslehre genannt, ein Name, welcher dem der Philoſophie unſtreitig weit vorzuziehen iſt, und deſſen Erfindung vielleicht für ein größeres Verdienſt zu halten iſt, als das unter dieſem Namen zuerſt aufgeſtellte Syſtem. [1]

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 1—3; Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), S. 483, 20—21 (484).

Dieſes höchſte Wiſſen iſt aber nach Schleiermacher entweder überhaupt nie zu erreichen, oder wenigſtens bis jetzt noch nicht erreicht; und zu der erſten mehr kritiſchen Anſicht hat er ſich in den ſpäteren Darſtellungen entſchieden, wogegen er früher das Speculativere feſthielt. In der ſchon erwähnten Einleitung der Ethik (nach dem Herausgeber, Vorwort, S. XII, wahrſcheinlich um 1827 verfaßt) ſagt er: Das höchſte Wiſſen iſt nur vollkommen verſtanden, wenn das beſondere untergeordnete vollkommen verſtanden iſt; alles Wiſſen kann alſo nur insgeſammt zugleich vollendet ſein und vollkommen. Von hier aus kann man: 1) alles Intereſſe am Wiſſen für Wahn erklären, und alle Bearbeitung der Vorſtellungen nur auf den Empfindungszuſtand beziehen; 2) die Wiſſenſchaft aufgeben, aber doch eine Läuterung der Meinungen und Ausmerzung des Irrthums anſtreben; 3) die Wiſſenſchaft im höchſten Sinn anſehen als das innerlich Vollendete, aber zugleich erkennen, daß dieſe Vollendung ein nie ſchlechthin zu erreichendes Ziel ſei, und die wirkliche Wiſſenſchaft ſowohl, als auch die wirkliche Darſtellung des höchſten Wiſſens immer nur Abbild ſein kann, in der Annäherung begriffen. Bis dahin iſt kein Grund, weshalb nicht das Wiſſen auf allen Punkten zugleich ſollte im Werden begriffen ſein.[1] In meinem Hefte über Pſychologie aus dem Sommer 1821 heißt es hierüber in der Einleitung: „Das Ganze können wir nicht nachweiſen; das Menſchengeſchlecht iſt immer im Begriff, es zu produciren.“ In der Einleitung zur Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, die ich im Sommer 1820 hörte, ſagte Schleiermacher dagegen viel beſtimmter: „Der Hiſtoriker kann nicht behaupten, daß dieſe Vollendung nie zu Stande kommen werde: denn er kann nicht ein Prophet ſein, und wiſſen, was nicht möglich iſt; nur gegen die Anerkennung einer Erſcheinung als der Vollendung der Einen Richtung des menſchlichen Geiſtes muß er immer proteſtiren.“ Und ſo kommt Schleiermacher ebendaſelbſt, etwas weiter

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 4—5 (10).

unten, zur ganz richtigen Anſicht der Geſchichte der Philoſophie. Er behauptet nämlich, dem Spinoza folgend, es gebe nichts Falſches in der Subſtanz: denn das Falſche könne nicht ſubſiſtiren, weil es nur eine Negation ſei; das Falſche ſei daher immer an einem Wahren. Folglich könne es keine Geſtaltung geben, die man Schule oder Syſtem nennen könnte, wenn ſie nicht den Trieb des menſchlichen Geiſtes nach Erkenntniß, der die Grundlage aller Syſteme ſei, in ſich trüge, und einen differenten Charakter desſelben darſtellte. Gerade wie die chriſtliche Religion, obgleich ſich dies für einen Lehrer der chriſtlichen Theologie weniger zu ſchicken ſcheine zu ſagen, zwar die abſolute Vollkommenheit in dem Inſtinct des Menſchen nach dem göttlichen Weſen ſei, in jeder andern Religion aber ebenſo eine eigenthümliche Modification dieſes Princips anzutreffen ſei. — In der Einleitung zur Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, die ich im Winter 18$\frac{19}{20}$ nachſchrieb, drückt er ſich darüber kürzer alſo aus: „Jedes Syſtem müſſen wir für einen Verſuch zur Begründung der wahren Philoſophie anſehen.“

Wenn die Eine Richtung des menſchlichen Geiſtes war, alles Wiſſen auf ein höchſtes allgemeinſtes zu beziehen, ſo iſt die andere Richtung, ſich ins Einzelne, Erfahrungsmäßige zu vertiefen. Aus dieſem Gegenſatz des Speculativen und der Erfahrung geht dann die Eintheilung der Philoſophie hervor. Einerſeits, heißt es in der Einleitung zur Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, durchdringe die Philoſophie das andere Wiſſen: andererſeits ſondere ſie ſich von ihm. Wenn das Wiſſen um das Eine nicht auch das Wiſſen um das Andere ſei, ſo ſei es unphiloſophiſch; es faſſe nur Einzelnes als Einzelnes auf. Dagegen ſei das philoſophiſche Wiſſen das der Identität und Totalität zugewandte Wiſſen, das Beſtreben, alles Gewußte in Eins zu vereinigen. Dieſer Unterſchied ſei aber nur ein Mehr oder Weniger: wollten wir einen feſten Gegenſatz aufſtellen zwiſchen einem unphiloſophiſchen und rein philoſophiſchen Wiſſen, ſo kämen wir in beiden

Fällen auf Nichts. — Dieſen relativen Gegenſatz verlegt daher die Einleitung in die Vorleſungen über Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie innerhalb der Philoſophie ſelbſt: „In der Philoſophie findet ſich ein doppeltes Beſtreben, das Sichfürſichſelbſtgeſtalten, und dann das Sich in das reale Wiſſen Hineinbilden.“ In den Vorleſungen über Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, bei Gelegenheit der Platoniſchen Philoſophie, nennt er ebenſo das Eine das Fürſichſeinwollen des philoſophiſchen Verfahrens oder die Richtung auf die Einheit des Wiſſens: das Andere das Sich hineinbilden Wollen in das reale Wiſſen, das in einem Andern ſein Wollen oder die Richtung auf die Totalität der Erkenntniß. — Dieſe Sätze beſtätigend und ausführend, ſagt die Ethik: Das beſchauliche Wiſſen iſt Ausdruck des Weſens, das beachtende (ein Wort, über deſſen Beibehaltung Schleiermacher noch unentſchieden war) Ausdruck des Daſeins. Im beſchaulichen Wiſſen iſt daſſelbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich; in dem einen herrſcht der Gedanke vor, in dem andern die Vorſtellung. Das Zugleich des Denkens und Vorſtellens im Wiſſen, mit dem Uebergewicht des Allgemeinen oder des Denkens, iſt das ſpeculative Wiſſen: das mit dem Uebergewicht des Beſondern oder des Vorſtellens iſt das empiriſche Wiſſen. Im ſpeculativen Wiſſen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Beſondere oder als Idee, alſo auch das Vorſtellen als hervorgehend aus dem Denken: im empiriſchen Wiſſen wird das Beſondere betrachtet als realiſirend das Allgemeine oder als Erſcheinung, alſo auch das Denken als hervorgehend aus dem Vorſtellen.[1] Dieſen Gegenſatz bezeichnet Schleiermacher dann auch als den der dialektiſchen und der realen Wiſſenſchaften. Geſchichtlich (ſagt er) ſind die realen Wiſſenſchaften eher entſtanden, als die dialektiſchen; und wir ſind noch nicht auf dem Punkte, dieſes umzukehren.[2] Schleiermacher hat ganz Recht, die Entwickelung des

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 33.
[2] Ebendaſelbſt, S. 6.

reinen logiſchen Denkens und ſeiner Dialektik als die Grundlage, aus welcher erſt die übrigen Zweige des Wiſſens hervorwachſen, zu behaupten. Nur hätte er nicht verkennen ſollen, wie bei Hegel die Forderung, die er hier macht, geleiſtet worden ſei, und daß es ganz in der Natur der Sache liege, wenn die Geſchichte den entgegengeſetzten Weg, als die Speculation, genommen hat.

Da nach Schleiermacher aber noch keine von den Richtungen der Philoſophie vollkommen ausgebildet, ſondern Alles noch ein zu Erfindendes iſt, ſo kommt in jeder Einleitung die Quälerei vor, wie man einen wiſſenſchaftlichen Anfang gewinnen könne. Die Vorleſungen über Pſychologie begann er z. B. ſo: „Man iſt immer in Verlegenheit, eine einzelne Erkenntniß aus dem Ganzen zu greifen, weil man keinen Grund hat, worauf man fortbaut. Das Ganze wird immer vorausgeſetzt, um dem Einzelnen den Ort zu geben. Wäre die Wiſſenſchaft ſchlechthin da, ſo müßte ſie auch überall erkannt werden, und in alles untergeordnete Denken aufgenommen werden. Da dieſe Vorausſetzung uns immer fehlt, ſo theilen dieſen Mangel alle Wiſſenſchaften.“ In den Vorleſungen über Ethik, aus dem Jahre 1832, löſte er dieſe Schwierigkeit oder brach ſie vielmehr übers Knie durch folgendes Dilemma: „Man müßte entweder überall zugleich anfangen; oder es ſei gleichgültig, wo man anfange, aber dann ſei alles andere Wiſſen vorausgeſetzt.“ — „Darum“ (bemerkt der Herausgeber) „nennt er hier jeden Anfang gleich unvollkommen.“ [1] Und dieſe Unvollkommenheit trifft die ganze Darſtellung: So lange die höchſte Wiſſenſchaft noch nicht vollendet iſt, wird ſie, wie alles Unvollkommene vielgeſtaltig iſt, auch in mehreren Geſtalten vorhanden ſein und aus jeder jede einzelne Wiſſenſchaft anders abgeleitet. Es fehlt ihr die Allgemeingültigkeit, wegen der Verſchiedenheit der theils gleichzeitigen, theils auf einander folgenden dialektiſchen Verſuche (das höchſte Wiſſen zu finden).

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 5.

Die Mannigfaltigkeit dieſer unvollkommnen Darſtellungen erzeugt ein jede Wiſſenſchaft in ihrem Werden begleitendes kritiſches Verfahren, welches ſucht, indem es dieſe Geſtaltungen in nothwendigen Bezug auf einander bringt, ſchon im Werden der Wiſſenſchaft ihre Vollkommenheit aufzufinden. (Sehr gut! So wollte er in der Kritik der bisherigen Sittenlehre die Ethik begründen.) Dieſes geſchichtliche Erkennen durch das kritiſche Verfahren iſt aber ebenfalls nie vollkommen gegeben, ſondern nur im Werden begriffen. Daher kann auch durch das kritiſche Verfahren nicht urſprünglich und allein die Wiſſenſchaft zur Vollendung gelangen.[1] Hier auf dieſem letzten Standpunkte, wo aus der Dumpfheit des Gefühls zur Klarheit des Wiſſens übergegangen werden ſoll, begegnet Schleiermachern vielmehr das Umgekehrte. Die im geſunden Gefühle vorhandene vollkräftige Gegenwart des abſoluten Seins wird in der kränkelnden Wiſſenſchaft als ein unendlich fernes Ziel hinausgeſchoben, dem wir wirklich immer näher, immer näher kommen, das wir aber doch nie in einem beſtimmten Zeitmomente völlig erreichen. Der unendliche Progreß der Fichte'ſchen und Kantiſchen Philoſophie wird, als ein Nichtſeinſollendes, aufgehoben; das Ziel iſt erreichbar, wenigſtens dürfen wir die Unmöglichkeit ſeiner Erreichung nicht behaupten. Aber ebenſo bleibt es auch bei jenem unſeligen Progreſſe, von dem wir die Philoſophie ſchon jetzt befreit glaubten; denn das Ziel iſt immer nur erreichbar, nie wirklich erreicht. Es iſt der Widerſpruch auf ſeine höchſte Spitze getrieben.

Jetzt wollen wir kurz die Grundgedanken der Dialektik, Pſychologie, Ethik, Pädagogik und Dogmatik darſtellen.

2. Von der Dialektik kann ich nur diejenigen Hauptſätze anführen, die Schleiermacher der Ethik vorangeſchickt hat, und dann, was zerſtreut darüber in andern Vorleſungen ſich findet; denn ich beſitze über dieſe Wiſſenſchaft weder ein eigenes,

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 8, 11—12.

noch ein fremdes Heft. Die Dialektik befindet ſich bei Schleiermacher in der ganz eigenthümlichen Klemme, daß, indem ſie ein Verſuch iſt, das höchſte Wiſſen aufzuſtellen, ſie zugleich ſelbſt weiß, daß dieſer Verſuch nicht ſchon das höchſte Wiſſen ſelber iſt. Dieſe Beſcheidenheit iſt, der Beſchaffenheit des Vorgetragenen nach, zwar ſehr zu loben; doch hätte dieſe Tugend dann auch ſo weit gehen ſollen, einen ſolchen mislungenen Verſuch lieber ganz bleiben zu laſſen. In ſolche Widerſprüche kann ſich auch der ſcharfſinnigſte Kopf verwickeln! Ein Syſtem oder eine Wiſſenſchaft dürfte hiernach nur aufſtellen wollen, wer in der glücklichen Beſchränkung, über die unſer Dialektiker längſt hinaus iſt, befangen blieb, daß er damit die Wahrheit gebe. Auch muß Schleiermacher bei dieſem Bewußtſein, um nur einigermaßen Ueberzeugung hervorzurufen, beſonders hier, wo er nur einzelne Züge, als Heiſche- und Lehnſätze, aushebt, ſich damit begnügen, zu deren Bewahrheitung an das eigene Bewußtſein (oder Gefühl) eines Jeden zu appelliren. [1]

Wiſſen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung auf einander. Das Sein iſt das Gewußte, und das Wiſſen weiß um das Seiende; ſie müſſen in einem Höheren eins ſein, weil das Wiſſen doch ſeinen Ort im Sein haben muß. Aber Sein als Gegenſtand des Wiſſens hat das Wiſſen außer ſich, und Wiſſen als ſolches hat das Sein als Gegenſtand außer ſich. Schon auf dem früheſten Punkte der Beſinnung finden wir das Wiſſen in uns und das Sein für uns als ein Vieles. Wir ſchließen nur aus der immer mehr hervortretenden Sonderung auf einen früheren verworrenen Zuſtand, wo die Vielheit nicht geſondert war, ohne doch eine wahre Einheit zu ſein, und aus der immer mehr ſich entwickelnden Verknüpfung auf einen ſpätern vollendeten Zuſtand, wo Alles wird zur Einheit verbunden ſein, ohne daß doch die Vielheit aufhöre. Wiſſen und Sein ſind Eines des Andern Maß; ſie ſind vollkommen durch die Genauig-

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 13.

keit, mit der ſie einander entſprechen. Jedes beſondere Wiſſen, und ſomit auch das Sein, deſſen Ausdruck es iſt, beſteht nur in Gegenſätzen und durch ſolche; durch je weniger Gegenſätze es beſtimmt wird, um deſto mehr iſt es ein allgemeines. Denn je allgemeiner es iſt, deſto mehr untergeordnete Gegenſätze begreift es in ſich: je einzelner, deſto mehr Beigeordnetem iſt es entgegengeſetzt. Das höchſte (abſolute) Wiſſen iſt gar nicht durch Gegenſätze beſtimmt, ſondern der ſchlechthin einfache Ausdruck des mit ihm ſelbſt identiſchen höchſten (abſoluten) Seins: ſo wie dieſes die einfache Darſtellung des ihm gleichen höchſten Wiſſens. Das Abſolute iſt Subject=Object. Die Welt, als Inbegriff alles Wirklichen, und Gott, als die Allmacht, aus der alles Mögliche hervorgehen kann, ſind Beiſpiele dieſer Identität, aber unzureichende, immer in Widerſprüche verwickelnde Ausdrücke des höchſten Seins.[1] Welt und Gott, Wirklichkeit und Möglichkeit ſind nämlich noch Gegenſätze, die aufgehoben werden müſſen. Das, worauf dieſe Sätze hinſteuern, iſt alſo offenbar der Realismus Spinoza's, nur daß die Halbheit des Annäherns nicht bis zur erhabenen Conſequenz dieſes Denkers durchdringen kann, oder vielmehr nicht will.

Das höchſte Wiſſen zeigt ſich in unſerm Bewußtſein, ſo wie das höchſte Sein für unſer Bewußtſein nicht unmittelbar vorhanden, ſondern nur als der innerſte Grund und Quell alles andern Wiſſens und Seins. Was Beide an ſich ſeien, bleibt hier ganz ausgeſetzt (der vollkommenſte Rückfall in den Kantiſchen Kriticismus). Ein Wiſſen, welches nur ein Glied eines Gegenſatzes enthält, kann nicht als ein Wiſſen für ſich, das einem Sein entſpräche, geſetzt ſein, ſondern nur in einem andern, welches das andere Glied des Gegenſatzes mit in ſich begreift;[2] — die Spinoziſtiſche Definition des Modus, die Schleiermacher dann natürlich auch vom einzelnen Sein gelten läßt.[3] Nur dasjenige

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 13—17.
[2] Ebendaſelbſt, S. 18—19.
[3] Ebendaſelbſt, S. 20, 23.

Bayeriſche Staatsbibliothek MÜNCHEN

Wiſſen (heißt es weiter) iſt ein für ſich Setzbares, dasjenige Sein für uns ein Sein-für-ſich und nicht nur in einem andern, welches Gegenſätze ganz in ſich gebunden enthält; ſie ſind Bilder des über alle Gegenſätze geſtellten höchſten Wiſſens und Seins. Das höchſte Wiſſen in uns erzeugt alſo unmittelbar ein ihm ähnliches lebendiges Wiſſen. Jedes Wiſſen aber, das nur Eine Seite eines Gegenſatzes ausſagt, iſt an und für ſich betrachtet todt; denn die Entwickelung des Wiſſens kann von ihm aus nicht weiter gehen. [1] — Wenn Schleiermacher zu dieſen Worten unmittelbar hinzuſetzt, So auch das höchſte Sein erzeugt unmittelbar ein ähnliches lebendiges Sein: ſo iſt die Frage, wie Wiſſen und Sein das Höchſte ſein können, wenn ſie einander, wie hier geſchieht, noch entgegengeſetzt werden. Nun muß Schelling, deſſen Terminologie ſchon oben einmal vorgekommen, wieder herhalten — Schleiermacher iſt hier vollkommen eklektiſch, im ſchlechten Sinne des Worts, und die Eigenthümlichkeit iſt allerdings, wie er wollte, verſchwunden —: Jedes endliche Sein und jedes daſſelbe ausdrückende Wiſſen iſt als Bild des Abſoluten ein Ineinander von Gegenſätzen. Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider Glieder eines Gegenſatzes kann aber einem beſtimmten Sein und Wiſſen nicht zukommen, ſondern nur dem höchſten; ein ſolches Gleichgewicht wäre ein völliges Erheben über den Gegenſatz. Jeder Gegenſatz alſo, inwiefern er in einem beſtimmten Sein und Wiſſen gegeben iſt, muß gegeben und gebunden ſein in der Zwiefältigkeit des Uebergewichts hier ſeines einen, dort ſeines andern Gliedes. Dasjenige beſtimmte Sein und Wiſſen, welches, als ein für ſich Geſetztes, beide Arten, das Entgegengeſetzte zu binden, vereinigt, iſt höher und vollkommener, als dasjenige, was nur als Eine Art, den Gegenſatz zu binden, für ſich geſetzt iſt; [2] — wie Fichte zu immer höherer Vereinigung der Gegenſätze fortſchreitet.

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 20—21.
[2] Ebendaſelbſt, S. 21—22.

In der Eintheilung der Philoſophie nahm Schleiermacher ſich die Architektonik der Kritik der reinen Vernunft, doch nicht ohne Schelling'ſche Beimiſchung, zum Muſter: Das beſondere Wiſſen und das beſondere Sein kann nur eine Geſammtheit bilden, inwiefern die darin enthaltenen Gegenſätze, als einander untergeordnet und beigeordnet, unter einem höchſten können begriffen werden, dem des dinglichen und geiſtigen Seins, des Idealen und Realen. Das Ineinander aller unter dieſem höchſten begriffenen Gegenſätze auf dingliche Weiſe angeſehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geiſtigen Seins als dingliches, d. h. gewußtes, iſt die Natur: und das Ineinander alles dinglichen und geiſtigen als geiſtiges, d. h. wiſſendes, iſt die Vernunft. Als gewußter Gegenſtand iſt dieſe auch Natur: die Natur, als Zwecke in ſich tragend, Vernunft; in der Natur überwiegt das Reale, in der Vernunft das Ideale. Das höchſte Bild des höchſten Seins, alſo auch die vollkommenſte Auffaſſung der Geſammtheit alles beſtimmten Seins, iſt die vollſtändige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Im Einzelnen, aber doch in höherem Sinne für ſich Setzbaren, iſt das Ineinander des Dinglichen und Geiſtigen ausgedrückt im Zuſammenſein und Gegenſatze von Seele und Leib. Die That des Geiſtigen in der Natur iſt die Geſtalt, des Dinglichen in der Vernunft das Bewußtſein. Die Geſtalt iſt in der urſprünglichen Identität (oder dem Abſoluten) gegründet, inſofern dieſe Princip des Geiſtes iſt: das Bewußtſein, inſofern ſie Princip des Dinglichen iſt. Der alte Satz, Nur Gleiches erkennt das Gleiche, iſt richtig. Denn das Geiſtige erkennt das Dingliche nur vermöge deſſen, was im Dinglichen vom Geiſte her iſt, d. i. die Geſtaltung. Alles reale Wiſſen theilt ſich in Ethik oder Sittenlehre, und Phyſik (Geſchichtswiſſenſchaft und Naturwiſſenſchaft), als Erkennen des Weſens der Vernunft und der Natur. Sittenlehre iſt das Gebiet, wo Geiſt und Freiheit ſeinen Ort hat (nämlich als thätig): Naturwiſſenſchaft das, wo Beide negirt ſind.

Die vollſtändige Einheit des endlichen Seins, als Ineinander von Natur und Vernunft in einem Alles in ſich ſchließenden Organismus, iſt die Welt. Die höchſte Einheit des Wiſſens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethiſchen und Phyſiſchen und vollkommenes Zugleich des Beſchaulichen und Erfahrungsmäßigen, iſt die Idee der Weltweisheit. In der Vollendung iſt Ethik Phyſik, und Phyſik Ethik. Was aber nicht ſowohl die Durchdringung iſt von Ethiſchem und Phyſiſchem, Beſchaulichem und Empiriſchem, als vielmehr keines von Beiden, das iſt die Dialektik, das gehaltloſe Abbild des höchſten Wiſſens, welches nur Wahrheit hat, inwiefern es in den beiden andern iſt. [1]

Dieſe ganze Darſtellung zeugt von vieler Umſicht und Vertrautheit mit den verſchiedenen Löſungen des philoſophiſchen Grundproblems; auch iſt das Reſultat leidlich ſpeculativ. Schleiermacher hatte alſo hier die beſte Veranlaſſung, bis zum innerſten Mittelpunkte der Speculation durchzudringen, und die Valuta der bisher ausgeſtellten Gefühle in klingenden, vollgültigen Begriffen zu zahlen. Doch gerade hier erklärt er ſich für inſolvent. Die „gehaltloſe" Dialektik wird ihm zu einem bloßen Spiel mit Begriffen, und an der Leiter der Gegenſätze, deren einer den andern immer nur aufhebt, gelangt ſie zu einem vollkommen negativen Reſultate: Das höchſte Wiſſen iſt nicht in uns als Begriff, und kann nicht auf eine adäquate Weiſe in einer Mehrheit von Begriffen und Sätzen ausgedrückt werden. [2] In den Vorleſungen über Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, wo er in Plato den größten wiſſenſchaftlichen Gehalt finden will, weil bei demſelben Speculatives und Reales ſich am meiſten durchdringen, ſpricht er ausführlicher über jenen Mangel der Dialektik, und von der Abhülfe, die nach Plato und ſeinem Ueberſetzer dagegen anzubringen ſei,

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenl., S. 25—29; 32, 34—37 (31).

[2] Ebendaſelbſt, S. 17, 19.

dem Mythus nämlich: „Je mehr die Idee des urſprünglichen ſchaffenden Seins und Weſens ein philoſophiſcher Gegenſtand wird, indem man alles Bewußtſein darauf zurückführt, ſo läßt ſich doch entwickeln“ (zweifelsohne hat Schleiermacher dies in der Dialektik, die Philoſophie zum Selbſtmorde anleitend, auch verſucht), „daß dieſes Weſen in der Form des Begriffs nicht auf eine adäquate Weiſe dargeſtellt werden kann. D. h. es iſt unmöglich, daß die Idee der abſoluten Einheit auf eine ſcientifiſche Weiſe ausgeführt werde; ſie kann nur als Formel hingeſtellt werden, als Begriff in einem Cyklus von Urtheilen. So begehen wir immer Fehler, wenn wir uns an eine ſolche Darſtellung wagen; und dieſe Fehler können nur durch andere wieder rectificirt werden. Dieſe Rectificationen ſind freilich das Wahre, aber negativ; ſo können wir die Gottheit nicht poſitiv beſchreiben. Ebenſo geht es uns mit dem Verhältniß der abſoluten Einheit zur Welt oder abſoluten Totalität. Es bleibt uns alſo nichts übrig, als uns mit der negativen Seite zu begnügen,[1] und die poſitive als ein x, ein Unbekanntes anzuſehen: oder, was unter der ſcientifiſchen Form nicht angeht, unter einer andern Form zu thun; und da bleibt keine übrig, als die poetiſche. Je mehr die ganze Philoſophie von dieſer Vorausſetzung durchdrungen iſt, je größer das Bedürfniß iſt, dieſe Idee zum Bewußtſein zu bringen, je höher iſt auch der Grad ihrer Lebendigkeit; und das iſt es, was die Platoniſche Darſtellung ſo anziehend macht. Was man einerſeits am Plato getadelt hat, daß er das Poetiſche und Philoſophiſche gemiſcht hat, das iſt, auf der andern Seite, der höchſte

[1] An dieſe von Friedrich von Schlegel ausgegangene Conſequenz des Kantiſchen Reſultats hat auch Hermes' Philoſophiren angeknüpft. Und indem er bei der Unmöglichkeit, ein Wiſſen Gottes zu erzielen, das Fliehen in den Schoß der katholiſchen Kirche als das einzige Rettungsmittel bezeichnete, ſo hat er ſich damit in Widerſpruch gegen dieſelbe geſetzt. Denn einerſeits hält ſie inſtinctartig die Erkennbarkeit Gottes feſt, und dann will ſie die Aufnahme in ihre Gemeinſchaft nicht für einen letzten Act der Verzweifelung, ſondern vielmehr als das abſolut Erſte angeſehen wiſſen.

Gipfel von der urſprünglichen" (aber nicht vollendetſten) „Geſtaltung der Philoſophie." Zugleich hat Schleiermacher ein Bewußtſein über den Mangel der anzubringenden Correction: Das Mythiſche iſt das das Ewige in Zeit und Raum Setzende.[1] Leere Mythologie, ſagt er in den Erläuterungen zur dritten Ausgabe der Reden, nenne ich ſie tadelnd, wenn man ſie für ſich als eigentliche Erkenntniß betrachtet, und was nur ein Nothbehelf iſt, weil wir es nicht beſſer machen können, für das Weſen der Religion ausgiebt.[2] Man iſt hiernach, wohin man ſich auch wende, immer in gleicher Verlegenheit und Rathloſigkeit. Mit Kantiſcher Polemik gegen den discurſiven Begriff, entflieht Schleiermacher demſelben in die Regionen des Gefühls: und kann dort die unbefriedigte Sehnſucht Jacobi's nur bannen, wenn er die in der höchſten Concentration gehaltenen Gefühle nicht zu mythiſchen Vorſtellungen herausläßt, ſondern alle Fülle in die ſchwellende Bruſt verſchließt. Das iſt und bleibt das erſte und letzte Wort Schleiermachers, wenn der Inhalt, deſſen ſie voll iſt, auch der ganz richtige iſt.

3. Von den realen Wiſſenſchaften hat Schleiermacher nur ſolche behandelt, welche auf der Seite des Geiſtigen liegen.

a. Die Pſychologie zerfiel in den Vorleſungen in einen elementariſchen und in einen ſpeculativen oder organiſchen Theil: jener betrachtete die Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten der Seele, das Leben als Reihe von Momenten, als wechſelndes Uebergewicht von Receptivität oder Spontaneität, Erkennen und Begehren; der ſpeculative Theil entwickelte das Gleichgewicht und Ineinander aller dieſer Thätigkeiten.

Im elementariſchen Theil ſagt Schleiermacher: „Sehen wir auf die Vorſtellung des Lebens in der Duplicität der Functionen, ſo werden wir mit dem Empfangen, Aufnehmen des Menſchen

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 102.

[2] Reden über die Religion, S. 127 (vergl. Oben, S. 67).

beginnen. Warum damit? Das Einzelne ſteht in relativem Gegenſatz zum Ganzen, ſo erſcheint es als Minimum; es kann ſich aber nur wie ein Theil zum Ganzen verhalten. Die empfangenden Thätigkeiten ſind, wie das Ganze das Einzelne conſtituirt: die ausſtrömenden, wie das Einzelne an ſeinem Theile das Ganze bildet. So iſt es wohl beſſer mit den erſteren anzufangen. Einmal wird die Welt in uns, das andere Mal werden wir in der Welt; beide Thätigkeiten gehen aber vollkommen in einander über, und entſtehen aus einander. Das Reſultat der bildenden Thätigkeiten ſind neue Gegenſtände in der Welt, und daher werden dieſe Urſachen der Betrachtung; und ſo erregen die bildenden Thätigkeiten wieder empfangende. Ebenſo, iſt die bildende Thätigkeit gehindert, ſo wird ſie Begierde, und dieſe geht in die Empfindung über; und dieſe Begierde iſt das Uebergehenwollen in die objective Thätigkeit;" — die Fichte'ſche Definition des Triebes. Nun folgen die einzelnen Functionen der Receptivität und Spontaneität: ein Detail, in das wir uns nicht einlaſſen können, wo aber oft gute empiriſche und ſpeculative Blicke vorkommen. Kunſt, Staat, religiöſes Gefühl, alles dies iſt, inſofern es doch auch etwas Pſychologiſches iſt, mit in den Kreis der Betrachtung hereingezogen: wie Schleiermacher denn auch einmal ſagt, daß die ganze Philoſophie in die Pſychologie aufgenommen werden könnte; was im Grunde Herbart und Fries auch meinten, und ein originell ſein wollender Nachtreter, Beneke, wirklich durchgeführt hat.

Der Hauptgedanke des ſpeculativen oder conſtructiven Theils iſt der: „Wenn nun alle jene Thätigkeiten in der Seele in jedem Momente zuſammen ſind, — aber nicht auf gleiche Weiſe, ſondern eine iſt immer dominirend —: ſo kann man fragen, nach welchen Geſetzen geſchieht dies. Dieſes iſt die Frage über die Freiheit. Die Seele in ihrer Erſcheinung iſt werdendes Daſein, welchem eine gewiſſe Form beiwohnt, die Form des Bewußtſeins; ſie ſteht in Wechſelwirkung mit der Totalität

alles übrigen Daſeins, welches nicht gleichmäßig iſt, weil es ſonſt nicht Ort und Zeit geben könnte. Die Seele wird nur Bewußtſein in dem Maße, als ſie in dieſe Wechſelwirkung tritt: und umgekehrt. Die Seele iſt ein Weltſuchendes, und darin ein Ich=Werdendes; es muß auch jeder Moment denſelben Charakter ausdrücken, den das Weſen der Seele ſelbſt ausdrückt. Jeder Moment iſt gemeinſames Product aus jenen Beiden, der Seele ſelbſt und der auf ſie wirkenden Totalität. Nimmt man nur den einen von dieſen Factoren, ſo iſt es immer Beſchränktheit der Seele im erſten Falle; im zweiten iſt ſie ganz paſſiv, ohne Reaction, daher rein mechaniſch. Die Freiheit der Seele iſt, daß in ihrem relativen Fürſichgeſetztſein die äußere Einwirkung nie abſolute Gewalt hat, ſondern daß die Widerſtehungskraft immer eine unendliche iſt. Der gewöhnliche Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit, wobei man Freiheit für Willkür nimmt, iſt eine kleinliche Anſicht. Das Wahre iſt die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit. Freiheit iſt, daß außer dem Leben des Einzelnen das Leben der Gattung weſentlich im Menſchen wirkt; dieſes Letzte, als Nothwendigkeit, kann man alſo nicht der Freiheit entgegenſetzen. Denken wir uns einen Zuſtand der **Begeiſterung**, was iſt das? Es iſt offenbar Freiheit ſo gut, wie Nothwendigkeit; alſo löſt ſich der Gegenſatz auf. In der Begeiſterung hat der Menſch frei entworfen, was er ausbilden will; dieſer Zuſtand ergreift ihn aber: er iſt nicht mächtig, ſich deſſen zu erwehren, und das iſt Nöthigung. Iſt dieſe etwas Aeußeres? Nein! Es iſt ein Inneres, rein aus dem Weſen der Seele hervorgehend; ſo beſteht der Gegenſatz gar nicht." Speculativer Weiſe iſt alſo Spontaneität und Receptivität identiſch; und mit der Löſung dieſes höchſten Gegenſatzes der Pſychologie bahnt ſich der Weg zur Ethik.

b. Die **Ethik** iſt ſpeculatives Wiſſen um die Geſammtwirkſamkeit der Vernunft auf die Natur. Sollen und Sein ſind auf beiden Gebieten, der Sittenlehre und der Naturwiſſenſchaft,

Aſymptoten (eine Terminologie Eſchenmayers [1]) und auf dem ſittlichen Gebiete vielleicht der Approximations-Exponent größer. Das Handeln der Vernunft bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur; alles ethiſche Wiſſen alſo iſt Ausdruck des immer ſchon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft, eines Weltwerdens von der Vernunft aus. Die Darſtellung der vollendeten Einigung der Vernunft mit der Natur fällt nicht in die Ethik, weil ſie nur da ſein kann, wenn dieſer iſolirte Geſtalt aufhört. Das Handeln der Vernunft auf die Natur iſt Geſtaltung, das Bilden eines Organismus aus dem Mechanismus der Maſſe. Z. B. der Geſchlechts- und Ernährungstrieb iſt als Maſſe anzuſehen: Ehe und geſellige Tafel zu beſtimmter Zeit als Geſtaltung. Der Gegenſatz von Natur und Vernunft kann nie ganz verſchwinden durch ethiſche Thätigkeit; denn er iſt ihre Vorausſetzung und Bedingung. [2] Dieſer Begriff der Sittenlehre iſt von dem der Fichte'ſchen, die wir im erſten Bande darſtellten, durchaus nicht verſchieden. Mehr Eigenthümliches und wiſſenſchaftliche Fortſchritte bietet das Einzelne dar.

Das Böſe iſt an ſich nichts, und kommt nur zum Vorſchein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieſes als ein Werdendes geſetzt wird. Da es keine reale Antivernunft geben kann, in welchem Falle es auch einen Anti-Gott geben müßte: ſo kann der Gegenſatz zwiſchen gut und böſe nichts Anderes ausdrücken, als den poſitiven und den negativen Factor in dem Proceß der werdenden Einigung. Das Gute, als das ethiſch Gewordene, iſt ein poſitiver Ausdruck für das urſprüngliche Nichtnaturſein der Vernunft: das Böſe, als das Nichtgewordene, ein negativer Ausdruck für das urſprüngliche Nichtvernunftſein der Natur; die Ethik iſt die reine und vollſtändige Darſtellung des Proceſſes des Guten und Böſen im Zuſammenſein Beider. Der Gegenſatz

[1] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 55.

[2] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 37, 39, 47, 51, 59, 62.

von gut und böſe bedeutet nichts Anderes, als in jedem einzelnen ſittlichen Gebiet das Gegeneinanderſtellen deſſen, was darin als Ineinanderſein von Vernunft und Natur, und was als Außereinander von Beiden geſetzt iſt. Die Natur ſelbſt kann nicht das Böſe ſein; denn ſie iſt im Guten mitgeſetzt. (Sie wird nämlich nur böſe, wenn ſie vom Ich, im Gegenſatz zur Vernunft, feſtgehalten und ergriffen wird.) Jedes Einsſein beſtimmter Seiten von Vernunft und Natur heißt ein Gut: die Geſammtwirkſamkeit der Vernunft, als der organiſche Zuſammenhang aller Güter, das höchſte Gut: die Kraft der Vernunft in dem einzelnen Menſchen, Tugend: die Erſcheinungen einer beſondern Vernunftthätigkeit, inſofern ſie zugleich die Richtung der Vernunft auf das ganze Einsſein mit der Natur ausſprechen, Pflicht, da aus der Vernunftthätigkeit in den Einzelnen als Tugend das höchſte Gut nur werden kann durch Bewegung. Die Lehre vom höchſten Gute entſpricht der organiſchen, die Tugendlehre der dynamiſchen, die Pflichtenlehre der mechaniſchen Naturwiſſenſchaft (ein leeres Schematiſiren, wie wir es in der Schelling'ſchen Schule nicht ärger finden können). Das hervorgebrachte Gut ſcheint ein Drittes zu ſein zu der hervorbringenden Kraft (Tugend), und der Handlung des Hervorbringens (Pflicht).[1]

Der Trieb iſt das zunächſt für die Vernunft organiſirte Natürliche; und das Ineinanderſein von Vernunft und Trieb iſt der Wille. Das Handeln der Vernunft, mit der Natur auf die Natur, iſt ein organiſirendes: inſofern im ſittlichen Ineinanderſein von Vernunft und Natur die Vernunft erkennbar iſt, ein ſymboliſirendes; alles Sittliche iſt auf jedem Punkte ein Mehr und Minder von beiden Thätigkeiten (die Schleiermacher auch die bildende und bezeichnende nennt) zugleich. Jedes beſondere Handeln der Vernunft iſt mit einem zwiefachen Charakter geſetzt:

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 53—54, 72, 74—76, 328, 78—80 (Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 233).

es iſt ein ſich immer und überall gleiches, weil die Vernunft die überall Eine und ſelbige iſt; und auch ein überall verſchiedenes, weil die Vernunft immer ſchon in einem Verſchiedenen geſetzt iſt. Das Sein der Vernunft in der menſchlichen Natur iſt nur vollſtändig durch die ſittliche Gemeinſchaft der Einzelweſen, aber inſofern jedes Einzelweſen mit ſeinem Gebiet von den andern geſchieden iſt. [1] Das Princip der Eigenthümlichkeit muß alſo hier den Platz mit der entgegengeſetzten, ſpeculativen, Anſicht zur Hälfte theilen: Die beiden Charaktere der Identität und Eigenthümlichkeit ſind auch in der Realität immer verbunden. [2] Es fragt ſich aber, ob das Eigenthümliche im Sittlichen nicht vielmehr das Gleichgültige, Untergeordnete, Verſchwindende ſein müſſe.

Dieſe vier Beſtimmungen: organiſirende und ſymboliſirende Thätigkeit, Identität und Eigenthümlichkeit, indem ſie ſich durchkreuzen und paaren, bilden nun, nach Schleiermacher, die Güter, oder, wie wir uns ausdrücken würden, ſittlichen Mächte: Das nächſte vollſtändige und urſprünglichſte Abbild vom vollſtändigen Sein der Vernunft in der Natur iſt die Familie, alſo dieſe ein Gut (die elementariſche Art zu ſein beider ethiſchen Functionen in ihren beiden Charakteren); in ihr ſind, durch Erzeugung und Erziehung, alle Functionen in einander, alſo das höchſte Gut als werdend geſetzt. — Der Staat hat ſeine Baſis allein in der identiſch organiſirenden Thätigkeit; ſein Entſtehen iſt, daß das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit die Maſſe durchdringt. Die bildende Thätigkeit geht von den Unterthanen (Regierten), als ſolchen, aus; und die Obrigkeit (die Regierenden), da nur ſie die zuſammenlaufenden Fäden kennt, muß das Bewußtſein von den Verhältniſſen des Ganzen in alle Theile verbreiten. Die Staaten verſchwinden in der höheren Individualität des Erdgeiſtes. — Die Volksthümlichkeit ſondert und bindet die identiſche

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 90, 88, 116, 114, 94, 117—118.

[2] Ebendaſelbſt, S. 96.

ſymboliſirende Function in ebenſo verbundene Ganze der Wiſſenſchaft. Am ſtärkſten manifeſtirt ſich dieſe Differenz in den Sprachen, welche nicht nur dem Tone, ſondern auch der Bedeutung nach ſo unterſchieden ſind, daß dies durch alle materiellen und formellen Elemente durchgeht, und alſo in jeder Sprache ein eigenthümliches Syſtem von Begriffen und Combinationsweiſen niedergelegt iſt. (Die Einleitung in die Geſchichte der neuern Philoſophie ſagt ſogar: „Da die Philoſophie mit der Sprache ſo eng verbunden iſt, ſo hat man kein Recht von vorn herein zu behaupten, daß eine Philoſophie in verſchiedenen Sprachen dieſelbe ſein könne: und ebenſowenig, daß eine Philoſophie in derſelben Sprache eine differente ſei.") — Das ſittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Abgeſchloſſenheit ihrer Eigenthümlichkeit iſt die Sphäre der freien Geſelligkeit, die eigenthümlich organiſirende Thätigkeit, deren Weſen beſteht in der Anerkennung fremden Eigenthums, um es ſich aufſchließen zu laſſen, und der Aufſchließung des eigenen, um es anerkennen zu laſſen. (Hieran ſchließt ſich eine Stelle der Pſychologie: „Aus alle dem ſehen wir, daß das Geſellſchaftliche darin beſteht, die Schranken der Perſönlichkeit zu durchbrechen, und der Repräſentant der ganzen Gattung zu werden, aber eben mit ſeiner Eigenthümlichkeit. Indem der Einzelne ſeine Schranken durchbrechen will, will er die Andern in ſich aufnehmen; aber Jeder will es auf eine ihm eigenthümliche Weiſe.") — Das Weſen der Kirche beſteht in der organiſchen Vereinigung der unter demſelben Typus ſtehenden Maſſe zur ſubjectiven (eigenthümlichen) Thätigkeit der erkennenden (ſymboliſirenden) Function. Gefühl drückt die eigenthümliche Beſtimmtheit des Einzelweſens in ſeiner ſymboliſirenden Thätigkeit aus; in ihm am meiſten iſt die Geſchiedenheit, und es liegt darin, daß, ſofern es vollkommen iſt, auch an derſelben Stelle und unter denſelben Umſtänden kein Anderer ebenſo fühlen würde: wie in der Vollkommenheit des Gedankens das Entgegengeſetzte liegt. Das Ver-

hältniß der Einzelnen unter einander in der Geſchiedenheit ihres Gefühls iſt das der Offenbarung, welches durch die Kunſtdarſtellung vermittelt wird; Kunſt verhält ſich zur Religion, wie Sprache zum Wiſſen. — Das höchſte Gut, das Eine Leben der Vernunft in der Natur, die Intelligenz als Geiſt des Ganzen identiſch mit ſeinen Producten, iſt dieſes zwiefache Ineinander ſämmtlicher Gemeinſchaften und ſämmtlicher Perſönlichkeiten in jeder Gemeinſchaft; es iſt, und es wird.[1] Es iſt alſo die für ſich ſeiende geiſtige Totalität der Momente, welche in der Familie mehr nur an ſich, auf eine bewußtloſe und natürliche Weiſe dargeſtellt war: ſo daß der Kreis der Güter vollſtändig durchlaufen iſt, indem er wieder in ſeinen Anfang zurückkehrt.

Das Einzelne der Tugend- und Pflichtenlehre übergehe ich, weil es nichts Bedeutendes enthält: auch wird der Stoff, beſonders in dem letzten Theile, immer magerer und trockener, wie denn der Herausgeber ſelbſt geſteht, daß hier die Manuſcripte theilweiſe zu Ende oder in Sätze ausgehen, die kaum noch Andeutungen, ein flüchtig gearbeiteter vorläufiger Entwurf ſind.[2]

c. Die Hauptgedanken der Pädagogik ſind, nach meinem Heft aus dem Winterſemeſter $18\frac{20}{21}$, folgende: „Wenn der Menſch das Leben unter einem Geſetze auffaßt, ſo kann keine Wiſſenſchaft daraus werden, wenn das Leben nicht wirklich danach geſtaltet iſt; dies bewirkt die Pädagogik, ſie iſt alſo ein natürlicher Auswuchs der Sittenlehre. Alles, was man in der Sittenlehre aufſtellt, kann keine Bewährung finden, als durch die Pädagogik. Soll das Geſetz realiſirt werden, ſo muß man ſich an das von der Gewohnheit noch nicht gebändigte Geſchlecht halten. Daher iſt die Pädagogik der Probeſtein der Sittenlehre. Unſere Theorie geht nicht auf die Perſönlichkeit ſchlechthin; ſie ſoll die menſchliche

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 171, 257; 277, 276, 280 (274), 305; 290—292; 149, 307, 210, 151; 320, 139, 152, 254, 247; 101, 329, 171.

[2] Ebendaſelbſt, S. 328, 419.

Natur in dem einzelnen Menſchen ausbilden.“ Die Erziehung definirt Schleiermacher ſo als Beförderung der Entwickelung des Menſchen durch Einwirkung Anderer, damit er aufhöre, ein Annex der Familie (des erſten organiſchen Elements des Staats) zu ſein, und an Staat, an Kirche, an das Gebiet einer beſtimmten Sprache (Erkennen, Wiſſenſchaft), an das geſellige Leben (freie Geſelligkeit), das Supplement alles Vorigen, abgeliefert werde, um ihn für dieſe als ein eigenthümliches Organ darzuſtellen, das zugleich den in ihnen vorhandenen Unvollkommenheiten des Moments entgegenwirke: „Die Natur des Einzelnen iſt ein Organ, worin ſich das Eigenthümliche ſeines Staats u. ſ. w. ausſpricht; aber er ſoll darin zugleich das Ideal des eigenthümlichen Typus in jenen verſchiedenen Hinſichten in ſich tragen. Die abſolute Vollendung der Erziehung iſt: die Erziehung ſoll den Menſchen ſo entwickeln, daß alle verſchiedenen Geſellſchaften ſagen, Keiner könne das leiſten, was er leiſtet.“ Die beiden Aufgaben der Erziehung, die zuſammenſtimmen, ſind alſo nach Schleiermacher: die ſich entwickelnden Functionen des Menſchen für die Geſellſchaft auszubilden, und ſeine eigenthümliche Natur hervorzulocken; jenes dominire in der öffentlichen, dies in der häuslichen Erziehung. Die erſte Aufgabe der Erziehung, den Menſchen zur Geſellſchaft tüchtig zu machen, die politiſche, ſcientifiſche und religiöſe Erziehung, habe mehr einen negativen Charakter, d. h. ſie beſtehe mehr in Aufhebung der widerſtrebenden Einwirkungen: die zweite Aufgabe habe am meiſten einen poſitiven Charakter, d. h. ſie beſtehe in unterſtützenden Einwirkungen. „Drücken wir das Ganze der Aufgabe anders aus: der Menſch, wenn die Erziehung vollendet iſt, ſoll gelernt haben, frei zu ſein und gehorſam zu ſein. Das Letztere iſt: er ſoll ſich die perſönliche Beſchränkung gefallen laſſen, weil er im Gemeinweſen lebt; frei muß er ſein, wenn das gemeinſame Leben in ihm ſelbſt wirklich ſein, d. h. aus ihm ſelbſt hervorgehen ſoll.“ Dabei bleibt Schleiermacher ſeinem Principe der Eigenthümlichkeit ſo ſehr getreu, daß er ſagt: „Ein Zuſtand der menſchlichen

Geſellſchaft, worin das Individuelle herausgebildet iſt, iſt der vollkommnere;" — ſtatt daß die wahre Bildung vielmehr die Einzelnen dem allgemeinen Typus näher bringen ſoll.

d. Dogmatik. Die Frömmigkeit iſt eine Beſtimmtheit des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins; das Gemeinſame aller noch ſo verſchiedenen Aeußerungen derſelben, ihr ſich ſelbſt gleiches Weſen, iſt dieſes, daß wir uns unſerer ſelbſt als ſchlechthin abhängig von Gott bewußt ſind. Das fromme Selbſtbewußtſein, als Gemeinſchaft, iſt Kirche. Im Chriſtenthum wird Alles auf die durch Jeſum von Nazaret vollbrachte Erlöſung bezogen: alle frommen Momente, ſoweit das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich darin frei äußert, werden als durch jene Erlöſung geworden geſetzt, und ſofern es darin noch gebunden erſcheint, als jener Erlöſung bedürftig. Wenn gleich das Einpflanzen des Göttlichen in die menſchliche Natur nur ein göttlicher, alſo ewiger, Act ſein muß: ſo muß doch auch das zeitliche Hervortreten dieſes Actes in einer beſtimmten einzelnen Perſon zugleich als eine in der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derſelben, ſomit als die höchſte Entwickelung ihrer geiſtigen Kraft angeſehen werden.[1]

α. Das im unmittelbaren Selbſtbewußtſein ſich ſchlechthin abhängig Finden iſt die einzige Weiſe, wie im Allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbſtbewußtſein Eines ſein kann. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſes Gefühls erſetzt alle ſogenannten Beweiſe für das Daſein Gottes; es entſpringt aus dem Bewußtſein, daß wir, als Theil der Welt, in einen allgemeinen Naturzuſammenhang geſtellt ſind. Das fromme Selbſtbewußtſein, vermöge deſſen wir Alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die ſchlechthinige Abhängig-

---

[1] Der chriſtliche Glaube (zweite Ausgabe), Bd. I., S. 7, 16, 35—36, 74, 79, 90—91.

keit von Gott ſtellen, fällt ganz zuſammen mit der Einſicht, daß eben dieſes Alles durch den Naturzuſammenhang bedingt und beſtimmt iſt. Die göttliche Urſächlichkeit, wie unſer Abhängigkeitsgefühl ſie ausſagt, wird in der Geſammtheit des endlichen Seins vollkommen dargeſtellt. Die Allgemeinheit des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ſchließt in ſich den Glauben an eine urſprüngliche — d. h. ſich ſelbſt gleiche, innere, nicht in irgend einem beſtimmten Zuſtand der Welt gewordene, noch aller zeitlichen Entwickelung vorangehende — Vollkommenheit der Welt, in der die Einheit des Gottesbewußtſeins und Weltbewußtſeins geſetzt iſt.[1]

β. Deſſen, was in unſern Zuſtänden Abwendung von Gott iſt, ſind wir uns als unſerer urſprünglichen That bewußt, welche wir Sünde nennen, einen Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt. Wiewohl das Vorhandenſein der Sünde den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen nicht aufhebt, ſo können wir ſie doch nur als eine Störung der Natur auffaſſen. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene Sündhaftigkeit iſt die Erbſünde. Alles Uebel iſt als Strafe der Sünde anzuſehen. Die Sünde, als die jedesmal noch nicht gewordene Herrſchaft des Geiſtes, iſt von Gott geordnet nicht an und für ſich, ſondern ſofern durch ihn auch die Erlöſung beſteht. Unter der Heiligkeit Gottes verſtehen wir diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in jedem menſchlichen Geſammtleben mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit zugleich das Gewiſſen geſetzt iſt: unter ſeiner Gerechtigkeit, den Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde.[2]

γ. Soll die im Bewußtſein der göttlichen Gnade geſetzte Gemeinſchaft mit Gott, als die Selbſtthätigkeit eines neuen, der Sünde entgegenwirkenden Geſammtlebens, urſprünglich in dem

---

[1] Der chriſtliche Glaube, Bd. I., S. 183, 187, 193, 243, 307—308, 340—342.

[2] Ebendaſelbſt, S. 384, 396, 402, 412, 466, 479, 486, 503, 509.

Erlöſer ſein und von ihm allein ausgehen: ſo mußte er als geſchichtliches Einzelnweſen zugleich urbildlich ſein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geſchichtlich werden, und jeder geſchichtliche Moment deſſelben zugleich das Urbildliche in ſich tragen. Dieſe Erſcheinung der unſündlichen Vollkommenheit Chriſti iſt als die nun erſt vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur zu betrachten.[1] Mit andern Worten: in Chriſto iſt die Eigenthümlichkeit der anſichſeienden Idee der Menſchheit adäquat, und dieſe damit in jener vollkommen verwirklicht worden und herausgeboren. Dies nennt Schleiermacher die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, das Sein und Menſchwerden Gottes in Chriſto.[2] Der eigenthümliche Zuſtand des in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommenen Selbſtbewußtſeins iſt die Wiedergeburt: der heilige Geiſt, die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Form des das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes. Der Glaube an die perſönliche Unſterblichkeit der menſchlichen Natur iſt enthalten in der Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur. Die Vorſtellung von einer Vollendung der Kirche in einem künftigen Leben bleibt immer eine mythiſche, dem Viſionären ſich nähernde Darſtellung.[3] Schleiermacher iſt auf dieſe Weiſe dem Standpunkte der Reden über die Religion ganz getreu geblieben, und in dieſem Glauben geſtorben, wenn er auch in der Dogmatik dem ſpeculativen Gehalte die faltenreiche Breite des mythiſchen Gewandes umzuwerfen wußte.

Wie ſich die Dogmatik, als die Reflexion über das fromme Gefühl, beſonders den Reden anſchloß, und die Ethik das Handeln, welches der Gegenſtand der Monologen war, betrachtete: ſo trat in der Dialektik, gleichwie in der Weihnachtsfeier, das

---

[1] Der chriſtliche Glaube, Bd. II., S. 31, 25, 6, 10, 17.
[2] Ebendaſelbſt, S. 51, 43, 62.
[3] Ebendaſelbſt, S. 176, 320, 514—520, 551—552.

Wiſſen am meiſten hervor. Die Trilogie des zweiten Standpunkts iſt alſo hier, im dritten, rückwärts reconſtruirt. Auch die drei Standpunkte ſelbſt charakteriſirt, wenn man will, dies Schema; denn im äſthetiſchen war das Handeln, im theologiſchen das Gefühl, und im philoſophiſchen das Wiſſen überwiegend.

III. Novalis.

Das Suchen nach einem feſten objectiven vom individuellen Ich unabhängigen Inhalt, wie wir es zuletzt bei Schlegel ſahen, und zugleich das Zurücktreten des empiriſchen Ich gegen das allgemeine, wie es endlich Schleiermachern ſelber aufging, finden wir jetzt bei ihrem Nachfolger dahin geſteigert, daß er van Anfang an zum Philoſophiren ſogar die gänzliche Vernichtung des ſubjectiven Ich fordert, und in der Natur und den Producten des objectiven Ich alle Wahrheit ſucht und findet. Mit dieſer fertigen Wahrheit tritt dann aber zugleich die Nutzloſigkeit des handelnden Subjects ein; und inſofern es in ſeiner Vernichtung ſich ſeiner noch bewußt bleibt, ſo iſt dies Bewußtſein das Inſichgekehrtſein einer ſchönen Seele, welche, wie die Ironie, jede Berührung mit der Außenwelt verſchmäht, weil ſie als eine einzelne That eine Verunreinigung der allgemeinen Wahrheit wäre. In dieſem Triebe des Ich nach ſeiner höhern objectiven Subſtanz iſt ſomit das Princip der Subjectivität durchaus nicht aufgegeben, ſondern vielmehr auf ſeine höchſte Spitze gebracht. Dies iſt der Standpunkt von Novalis, der ſich auch äußerlich an Schleiermacher anſchließt, wie mehrere Zeugniſſe des Letzteren beweiſen,[1] und ebenſo der innigſte Freund Schlegels war, der mit Tieck deſſen Schriften herausgab. Das Höchſte, das ganze Univerſum, in ſeinen Buſen verſchließend, konnte Novalis es nur zu dieſem allgemeinen Bewußtſein bringen, ohne die Macht zu haben, weder es innerlich zu einer beſtimmteren Geſtaltung zu

---

[1] Reden über die Religion, S. 48, 217; Die Weihnachtsfeier, S. 82.

entwickeln, noch in der Wirklichkeit dieſen Gedanken zu realiſiren. Alles bleibt ſubjectiv, obgleich die Ueberſetzung ins Objective zum Princip gemacht wurde.

Friedrich Baron von Hardenberg (Novalis), deſſen Vater Mitglied der Herrnhutiſchen Gemeinde und Director der ſächſiſchen Salinen war, wurde am 2. Mai 1772 auf einem Familiengute in der Grafſchaft Mansfeld geboren. Schon als Kind war er ſehr ſchwächlich. Die Erziehung ſeiner Eltern drückte ſeinem Gemüthe die tiefſte Religioſität ein. Im Herbſte 1790 bezog er die Univerſität zu Jena, wo er bis 1792 blieb, und vollendete ſeine Studien, beſonders Philoſophie und Jurisprudenz, in Leipzig und Wittenberg. Um dieſe Zeit lernte er auch Friedrich Schlegel, und Fichte kennen, deſſen Wiſſenſchaftslehre er eifrig ſtudirte. In Thüringen bereitete er ſich zu praktiſchen Geſchäften vor, und wurde bald, 1795, in Weiſſenfels angeſtellt. Durch den Tod ſeiner Braut entwickelte ſich in ihm die Sehnſucht nach der unſichtbaren Welt und dem Tode, die den Grundton ſeiner Schriften bildet. In dieſer Zeit ſchrieb er, um 1797, unter Anderem auch die „Hymnen an die Nacht," und 1798 die „Lehrlinge zu Saïs," über die Natur. Im folgenden Jahre wurde er als kurfürſtlich ſächſiſcher Salinen-Aſſeſſor und Amts-Hauptmann des Thüring'ſchen Kreiſes angeſtellt. Von Weiſſenfels aus beſuchte er Jena und ſeine dortigen Freunde fleißig: und ſtarb am 25. März 1801, in Schlegels Armen im väterlichen Hauſe, im noch nicht vollendeten neunundzwanzigſten Jahre, an der Schwindſucht, wie Spinoza, ſeinem Principe gemäß. Die höchſte Energie der Begeiſterung und der tiefſte Schmerz der Schwermuth finden ſich in ihm vereint. [1]

Von ſeinen durch ſeine Freunde in zwei Theile geſammelten Schriften intereſſiren uns hier beſonders die am Ende des

[1] Novalis' Schriften, herausgegeben von Tieck und Schlegel (3. Auflage, 1815), Th. I., S. XII — XXIV, XXVII — XXXI.

zweiten Theils befindlichen „Fragmente vermiſchten Inhalts“ über Philoſophie, Phyſik, Moral u. ſ. w., meiſt 1797 geſchrieben, in welchen, außer dem beſondern Standpunkt des Novalis, auch Anklänge oder Keime des Schlegel'ſchen Princips der Ironie,[1] und der Schleiermacher'ſchen Eigenthümlichkeit[2] enthalten ſind, ehe ſie von ihren Urhebern öffentlich ausgeſprochen oder weiter entwickelt wurden. Gewiß haben die Freunde im mündlichen Austauſch ihre Gedanken einander mitgetheilt, die Novalis dann für ſich fragmentariſch hingeworfen. Im „Heinrich von Ofterdingen,“ im Jahre 1800 begonnen, wollte er den äſthetiſchen Standpunkt zum abſoluten machen, wie im Grunde Schleiermacher in ſeinen Reden den religiöſen. „Das Ganze ſoll,“ ſchreibt Novalis hierüber an Tieck, „eine Apotheoſe der Poeſie ſein. Unter Speculanten war ich ganz Speculation geworden.“[3]

A. Den Begriff und den Geſichtspunkt der *Philoſophie* gibt Novalis alſo an: Die höchſte Aufgabe der Bildung iſt, ſich ſeines transſcendentalen Selbſt zu bemächtigen, das Ich ſeines Ichs zugleich zu ſein. Vor der Abſtraction iſt Alles Eins, aber ein Chaos; nach der Abſtraction iſt wieder Alles vereinigt, aber dieſe Vereinigung iſt eine freie Verbindung ſelbſtſtändiger, ſelbſtbeſtimmter Weſen. Die vollſtändige Darſtellung des durch dieſe Handlung zum Bewußtſein erhobenen echt geiſtigen Lebens iſt die Philoſophie κατ᾽ ἐξοχήν. Hier entſteht jene lebendige Reflexion, die ſich bei ſorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich geſtalteten geiſtigen Univerſo von ſelbſt ausdehnt: der Kern und der Keim einer Alles befaſſenden Organiſation. Es iſt der Anfang einer wahrhaften Selbſtdurchdringung des Geiſtes, die nie endigt. Philoſophiren iſt Dephlegmatiſiren, Viviſiciren. Der echte philo-

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 202: „Allem echten Scherz liegt Ernſt zu Grunde,“ u. ſ. w.

[2] Ebendaſelbſt, S. 134: „Der höchſte Sinn wäre die höchſte Empfänglichkeit für eigenthümliche Natur.“ — Und im Heinrich von Ofterdingen, (Th. I., S. 241) wird die Eigenthümlichkeit ſogar heilig genannt.

[3] Ebendaſelbſt, Th. I., S. XXV—XXVI.

ſophiſche Act iſt Selbſttödtung, dies iſt der reale Anfang aller Philoſophie; dahin geht alles Bedürfniß des philoſophiſchen Jüngers, und nur dieſer Act entſpricht allen Bedingungen und Merkmalen der transſcendentalen Handlung. Im Durſte offenbart ſich die Weltſeele, dieſe gewaltige Sehnſucht nach dem Zerfließen. Die Philoſophie iſt eigentlich Heimweh: ein Trieb, überall zu Hauſe zu ſein. Ich = Nicht-Ich iſt der höchſte Satz aller Wiſſenſchaft und Kunſt.[1] Und zwar iſt dieſe Identität nicht mehr, wie bei Fichte, eine partielle, ſondern nach Novalis iſt das Ich durch Ertödtung ſeiner Particularität, als die eigentliche Subſtanz der Weltſeele, gänzlich objectiv geworden, ſo daß Alles nur Eins iſt, — ein mit dem Fichte'ſchen Idealismus vollſtändig verſchmolzener Spinozismus: Die wahre Philoſophie iſt durchaus realiſtiſcher Idealismus, oder Spinozismus; ſie beruht auf höherem Glauben, Glauben iſt vom Idealismus unabtrennlich. Spinoza iſt ein gotttrunkener Menſch. Der Spinozismus iſt eine Ueberſättigung mit Gottheit: Unglauben, ein Mangel an göttlichem Organ und an Gottheit. Der Glaube an echte Offenbarungen des Geiſtes iſt kein Schauen, Hören, Fühlen; er iſt aus allen dreien zuſammengeſetzt, mehr als alles Dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Anſicht meines wahrhafteſten, eigenſten Lebens. Das Element des Gefühls iſt ein inneres Licht: das Denken nur ein Traum des Fühlens, ein erſtorbenes Fühlen, ein blaßgraues, ſchwaches Leben. Philoſophie iſt die Intelligenz ſelbſt, vollendete Philoſophie iſt vollendete Intelligenz; erſt im vollſtändigen Syſtem aller Wiſſenſchaften wird die Philoſophie recht ſichtbar ſein. Wir denken uns Gott perſönlich, wie wir uns ſelbſt perſönlich denken: Gott iſt gerade ſo perſönlich und individuell, wie wir; denn unſer ſogenanntes Ich iſt nicht unſer wahres Ich, ſondern nur ſein Abglanz. Es dünkt dem Menſchen, als ſei er in einem Geſpräche begriffen, und irgend ein unbekanntes,

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 108, 114—115, 117, 96, 118—119.

geiſtiges Weſen veranlaſſe ihn auf eine wunderbare Weiſe zur Entwickelung der evidenteſten Gedanken. Dieſes Weſen muß ein höheres Weſen ſein, weil es ſich mit ihm auf eine Art in Beziehung ſetzt, die keinem an Erſcheinungen gebundenen Weſen möglich iſt. Es muß ein homogenes Weſen ſein, weil es ihn wie ein geiſtiges Weſen behandelt, und ihn nur zur ſeltenſten Selbſtthätigkeit auffordert. Dieſes Ich höherer Art verhält ſich zum Menſchen, wie der Menſch zur Natur oder der Weiſe zum Kinde. Der Menſch ſehnt ſich, ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich ſich gleich zu machen ſucht. Darthun läßt ſich dieſes Factum nicht, Jeder muß es ſelbſt erfahren. (Die Erfahrung iſt die Probe des Rationalen, gleichſam der lebendige Beweis der abſtracten Sätze des Denkers, und ſo umgekehrt.) Es iſt ein Factum höherer Art, das nur der höhere Menſch antreffen wird; die Menſchen aber ſollen ſtreben, es in ſich zu veranlaſſen. Philoſophiren iſt eine Selbſtbeſprechung obiger Art, eine eigentliche Selbſtoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealiſche Ich. Philoſophiren iſt der Grund aller andern Offenbarungen; der Entſchluß zu philoſophiren iſt eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es ſich beſinnen, erwachen und Geiſt ſein ſolle. Sterben iſt ein echt philoſophiſcher Act. In jedem Syſtem iſt Eine Idee, Eine Bemerkung, oder ſind mehrere vorzüglich gediehen und haben die andern erſtickt oder ſind allein übrig geblieben. Jeder ihren eigenthümlichen Boden geben, um ein Ideenparadies zu bilden, dies iſt das echte Syſtem. Das Paradies war das Ideal des Erdbodens, und die Frage, wo es liegt, iſt nicht unbedeutend. Es iſt gleichſam über die ganze Erde verſtreut, und daher ſo unkenntlich geworden. Seine zerſtreuten Züge ſollen vereinigt, ſein Skelett ſoll ausgefüllt werden; dies iſt die Regeneration des Paradieſes. Die höhere Philoſophie behandelt die Ehe von Natur und Geiſt.[1]

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 120, 265, 133, 82, 121—123 (108, 93—94), 124, 126.

B. Eine andere Weiſe, wie Novalis die Subjectivität des Fichte'ſchen Standpunkts verläßt, iſt das Hervorheben und Intellectuiren der Natur, die bei Fichte verachtet wird, da ſie ihm nur als Schranke gilt; und ſo drängt ſich der philoſophirende Geiſt mächtig nach Schelling und ſeiner Naturphiloſophie hin, in welcher die Natur das poſitive Daſein des Göttlichen iſt. Novalis ſagt: Was iſt die Natur? Ein encyklopädiſcher, ſyſtematiſcher Index oder Plan unſeres Geiſtes. Um die Natur zu begreifen, muß man ſie innerlich in ihrer ganzen Folge entſtehen laſſen. Die ganze Natur iſt nur als Werkzeug und Medium des Einverſtändniſſes vernünftiger Weſen begreiflich. Der denkende Menſch kehrt zur urſprünglichen Function ſeines Daſeins, zur ſchaffenden Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbringen und Wiſſen in der wundervollſten Wechſelverbindung ſtanden, zu jenem ſchöpferiſchen Moment des eigentlichen Genuſſes, des innern Selbſtempfängniſſes (— gerade daſſelbe, was Schleiermacher in den Reden aufſtellte). Wenn er nun ganz in die Beſchauung dieſer Urerſcheinung verſinkt, ſo entfaltet ſich vor ihm in neu entſtehenden Zeiten und Räumen, wie ein unermeßliches Schauſpiel, die Erzeugungsgeſchichte der Natur; und jeder feſte Punkt, der ſich in der unendlichen Flüſſigkeit anſetzt, wird ihm eine neue Offenbarung des Genius der Liebe, ein neues Band des Du und des Ich. Die ſorgfältige Beſchreibung dieſer innern Weltgeſchichte iſt die wahre Theorie der Natur. Durch den Zuſammenhang ſeiner Gedankenwelt in ſich und ihre Harmonie mit dem Univerſum bildet ſich von ſelbſt ein Gedankenſyſtem zur treuen Abbildung und Formel des Univerſums. Das Leben des Univerſums iſt ein ewiges tauſendſtimmiges Geſpräch, in welchem alle Kräfte, alle Arten der Thätigkeit auf das Unbegreiflichſte vereinigt zu ſein ſcheinen. Alles Göttliche hat eine Geſchichte, und die Natur, dieſes einzige Ganze, womit der Menſch ſich vergleichen kann, ſollte nicht ſo gut wie der Menſch in einer Geſchichte begriffen ſein, und, welches eins iſt, einen Geiſt haben? Wir ahnen die

Natur als ein menſchliches Weſen. Es müßte unterſucht werden, ob ſich nicht die Natur mit wachſender Cultur weſentlich verändert hat. Könnte die Natur nicht über den Anblick Gottes zu Stein geworden ſein? Oder vor Schrecken über die Ankunft des Menſchen? Die Natur iſt eine verſteinerte Zauberſtadt. Wenn Gott Menſch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Thier und Element werden; und vielleicht gibt es auf dieſe Art eine fortwährende Erlöſung in der Natur. Der Menſch iſt der Meſſias der Natur.[1]

C. Die Ertödtung des ſubjectiven Ich iſt in der Natur, als dem Gegenbilde des Geiſtes, zur Auferſtehung des wahrhaft objectiven Ich geworden. Dieſe Negation des Particularen faßt Novalis daher als das wahrhaft Affirmative, dieſen Tod als die Quelle der ſchaffenden Allmacht: Wir ſind negativ, weil wir wollen; je poſitiver wir werden, deſto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr ſein wird, ſondern wir Alles in Allem ſind, — Gott will Götter. Alle Menſchen ſind Variationen Eines vollſtändigen Individuums, d. h. Einer Ehe. Wir ſollen nicht blos Menſchen, wir ſollen auch mehr als Menſchen ſein; Menſch iſt überhaupt ſo viel, als Univerſum. Alles, was man denkt, denkt ſelbſt. Wir wiſſen etwas nur, inſofern wir es ausdrücken, d. i. machen können. Die reale Definition iſt ein Zauberwort. Wir ſind die größten Zauberer, da uns unſere Zaubereien wie fremde, ſelbſtmächtige Erſcheinungen vorkommen. Der Act des ſich ſelbſt Ueberſpringens iſt überall der höchſte, der Urpunkt, die Geneſis des Lebens. So hebt alle Philoſophie da an, wo der Philoſophirende ſich ſelbſt philoſophirt, d. h. zugleich verzehrt und erneuert. Die Geſchichte dieſes Proceſſes iſt die Philoſophie. Alles Leben iſt ein überſchwenglicher Erneuerungsproceß, der nur von der Seite den Schein eines Vernichtungsproceſſes hat. Die Philoſophie iſt die Kunſt, unſere geſammten Vorſtellungen nach einer abſoluten künſtleriſchen

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 142, 91—92, 100, 87, 119, 151, 90, 159, 172.

Idee zu produciren und ein Weltſyſtem a priori aus den Tiefen unſeres Geiſtes heraus zu denken, das Denkorgan activ zur Darſtellung einer rein intelligiblen Welt zu gebrauchen. Es wird Ein Geiſt realiſirt, von Innen heraus producirt, die Geiſterwelt. [1]

a. Hiermit hängt zuſammen, daß Novalis die Mathematik als das Höchſte preiſt; es läßt ſich nämlich dafür kein anderer Grund auffinden, als der, daß in der Mathematik, als der Wiſſenſchaft des Idealen in der Natur, d. i. des Raumes und der Zeit, die Producte unſeres Denkens eben am meiſten unſer Eigenthum und Darſtellungen unſeres freithätigen Ich bleiben, indem ſie aus dem idealen Elemente des Vorſtellens nicht heraustreten. Es kommt dies aber vielmehr von der abſtracten Natur dieſer Gegenſtände her; und wenn Novalis, etwas phantaſtiſch, auch eine neue, ganz andere Mathematik, als die gewöhnliche, verſtanden wiſſen will, ſo muß er ſich doch über dieſe Umgeſtaltung nicht klar geworden ſein, da ſich auch nicht die mindeſte Andeutung in Hinſicht der näheren Natur derſelben vorfindet. Die Mathematik (heißt es) iſt echte Wiſſenſchaft: ihr Begriff, der Begriff der Wiſſenſchaft überhaupt; alle Wiſſenſchaften ſollen daher Mathematik werden. Die höhere Mathematik beſchäftigt ſich mit dem Geiſte der Größen; ihre Verhältniſſe ſind Weltverhältniſſe. Die Thätigkeit des Raums und der Zeit iſt die Schöpfungskraft, und ihre Verhältniſſe ſind die Angeln der Welt. Die reine Mathematik iſt die Anſchauung des Verſtandes als Univerſum. Die Mathematik iſt wohl die exoteriſirte, zu einem äußeren Objecte und Organ gemachte Seelenkraft des Verſtandes, ein realiſirter und objectivirter Verſtand; die mathematiſche Kraft iſt die ordnende Kraft. In der Muſik erſcheint ſie förmlich als Offenbarung, als ſchaffender Idealismus. Das höchſte Leben iſt Mathematik. Ohne Enthuſiasmus keine Mathematik. Das Leben der Götter iſt Mathematik. Reine

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 143, 181, 140, 107, 126, 128, 147, 206—207.

Mathematik iſt Religion. Zur Mathematik gelangt man nur durch eine Theophanie. Die Mathematiker ſind die einzig Glücklichen. Der Mathematiker weiß Alles. Alle Thätigkeit hört auf, wenn das Wiſſen eintritt. Der Zuſtand des Wiſſens iſt Eudämonie, ſelige Ruhe der Beſchauung, himmliſcher Quietismus.[1] Hier liegt alſo das Wort des Räthſels. Dieſer Reinheit der ſchönen Seele, im abſtracteſten Elemente der Denkens zu verſiren und mit dem concreten Inhalte der Welt ſich nicht zu beſudeln, ließ Novalis den Zufluchtsort der reinen Mathematik offen, um den bloßen Figurationen des leeren Raums entgegeneilen zu können.

b. Doch da ſein Princip zugleich die Objectivität dieſes Denkens iſt, ſo haben wir ferner noch zu betrachten, wie er dies in ethiſchen Beſtimmungen ausführt: Der Menſch fühlt ſich Herr der Welt, ſein Ich ſchwebt mächtig über dieſem Abgrund, und wird in Ewigkeiten über dieſem endloſen Wechſel erhaben ſchweben. Einklang ſtrebt ſein Inneres zu verkünden, zu verbreiten. Er wird in die Unendlichkeit hinaus ſtets einiger mit ſich ſelbſt und ſeiner Schöpfung um ſich her ſein, und mit jedem Schritte die ewige Allwirkſamkeit einer hohen ſittlichen Weltordnung, der Veſte ſeines Ichs, immer heller hervortreten ſehen. Der Sinn der Welt iſt die Vernunft, um derentwillen iſt ſie da; und wenn ſie erſt der Kampfplatz einer kindlichen aufblühenden Vernunft iſt, ſo wird ſie einſt zum göttlichen Bilde ihrer Thätigkeit, zum Schauplatz einer wahren Kirche werden. Sittliches Handeln iſt jener große und einzige Verſuch, in welchem alle Räthſel der mannigfaltigſten Erſcheinungen ſich löſen. Wer ihn verſteht und in ſtrengen Gedankenfolgen ihn zu zerlegen weiß, iſt ewiger Meiſter der Natur (das Princip der Schleiermacher'ſchen Ethik). Zur Welt ſuchen wir den Entwurf; dieſer Entwurf ſind wir ſelbſt. Sittliches Gefühl iſt Gefühl des abſolut ſchöpferiſchen Vermögens, der productiven Freiheit, der eigentlichen

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 148—149, 268—269, 205, 204, 150.

Divinität in uns. Je moraliſcher, deſto harmoniſcher mit Gott; nur durch den moraliſchen Sinn wird uns Gott vernehmlich, unſer eigener ſittlicher Wille iſt Gottes Wille. Das Gewiſſen iſt der eingeborne Mittler jedes Menſchen, Gottes Wort. Das Gewiſſen iſt der Menſchen eigenſtes Weſen in voller Verklärung, der himmliſche Urmenſch.[1]

c. So geht auch bei Novalis der religiöſe Standpunkt aus dem moraliſchen hervor: Alle unſere Neigungen ſcheinen nichts, als angewandte Religion zu ſein; das Herz ſcheint gleichſam das religiöſe Organ. (Auch hier iſt Schleiermacher nicht zu verkennen.) Vielleicht iſt das höhere Erzeugniß des productiven Herzens nichts Anderes, als der Himmel. Indem das Herz abgezogen von allen wirklichen Gegenſtänden ſich ſelbſt empfindet, ſich ſelbſt zu einem idealiſchen Gegenſtande macht, entſteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen ſich in Eine, deren wunderbares Object ein höheres Weſen, eine Gottheit iſt. Dieſer Naturgott ißt uns, gebiert uns, ſpricht mit uns, erzieht uns, läßt ſich von uns eſſen, von uns zeugen und gebären, und iſt der unendliche Stoff unſerer Thätigkeit und unſeres Leidens. Aller Glaube iſt wunderthätig: Gott iſt in dem Augenblicke, da ich ihn glaube. Angewandter irdiſcher Glaube iſt Wille. Glauben iſt Wahrnehmung des realiſirten Willens. Zweck der Zeit iſt Selbſtbewußtſein der Unendlichkeit, Verwandelung der Unluſt in Luſt, und mit ihr der Zeit in Ewigkeit; wir können ſchon hier im Geiſt in abſoluter Luſt und Ewigkeit ſein. Die Phantaſie ſetzt die künftige Welt entweder in die Höhe oder in die Tiefe oder in der Metempſychoſe zu uns. Wir träumen von Reiſen durch das Weltall. Iſt denn das Weltall nicht in uns? Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns oder nirgend iſt die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft.[2]

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 72—73, 125, 254, 256, 258; Th. I., S. 241—242.

[2] Ebendaſelbſt, Th. II., S. 266—268, 219, 259—260.

α. Von dieſen Reflexionen über Religion im Allgemeinen kommt Novalis näher auf den Inhalt der chriſtlichen Religion: Wer die Sünde verſteht, verſteht die Tugend und das Chriſtenthum, ſich ſelbſt und die Welt. Ohne dies Verſtändniß kann man ſich Chriſti Verdienſt nicht zu eigen machen; man hat keinen Theil an dieſer zweiten höhern Schöpfung. (Auch die Grundfäden von Schleiermachers Dogmatik ſind hier zu finden.) Nichts iſt zur wahren Religioſität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; wahre Religion iſt, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichſam für das Organ der Gottheit hält, für ihre ſinnliche Erſcheinung. Die Meinung von der Negativität des Chriſtenthums iſt vortrefflich; das Chriſtenthum wird dadurch zum Rang der Grundlage der projectirten Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menſchenthums erhoben, eines lebendigen moraliſchen Raums. Abſolute Abſtraction, Vernichtung des Jetzigen, Apotheoſe der Zukunft, dieſer eigentlich beſſeren Welt: dies iſt der Kern der Geheiße des Chriſtenthums. Die chriſtliche Religion iſt die eigentliche Religion der Wolluſt. Die Sünde iſt der höchſte Reiz für die Liebe der Gottheit; je ſündiger ſich der Menſch fühlt, deſto chriſtlicher iſt er. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit iſt der Zweck der Sünde und Liebe. Die Vernichtung der Sünde, dieſer alten Laſt der Menſchheit und alles Glaubens an Buße und Sühnung, iſt durch die Offenbarung des Chriſtenthums eigentlich bewirkt worden. Auf dem göttlichen Geſichtspunkte gibt es keine Wolken; da iſt nur Ein Glanz, Eine Herrlichkeit.[1]

β. Auch die Politik wird als eine Art angewandter Religion in den Kreis der Betrachtungen gezogen, und es kommen hier vereinzelt die genialſten Blicke über Staat und Geſchichte vor. Was zunächſt den Staat betrifft, ſo ſagt Novalis: Das Volk iſt eine Idee. Der vollkommene Bürger lebt ganz im

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 258—259, 261—262, 268—271.

Staate. Jeder Staat iſt immer ein Makroanthropos, ein allegoriſcher Menſch geweſen. Gerichtshöfe, Theater, Hof, Kirche, Regierung, öffentliche Zuſammenkünfte, Akademien, Collegien u. ſ. w. ſind gleichſam die ſpeciellen innern Organe des myſtiſchen Staatsindividuums. Der Staat beſteht nicht aus einzelnen Menſchen, ſondern aus Paaren und Geſellſchaften. Die Lehre vom Mittler leidet Anwendung auf die Politik. Auch hier ſind der Monarch oder die Regierungsbeamten Staatsrepräſentanten, Staatsmittler. Je geiſtvoller und lebendiger die Glieder ſind, deſto lebendiger, perſönlicher iſt der Staat. Aus jedem echten Staatsbürger leuchtet der Genius des Staats hervor, ſo wie in einer religiöſen Gemeinſchaft ein perſönlicher Gott gleichſam in tauſend Geſtalten ſich offenbart. Der Staat und Gott, ſo wie jedes geiſtige Weſen, erſcheint nicht einzeln, ſondern in tauſend mannigfaltigen Geſtalten; nur pantheiſtiſch erſcheint Gott ganz, und nur im Pantheismus iſt Gott ganz, überall in jedem Einzelnen. So iſt für das große Ich das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; jedes Du iſt ein Supplement zum großen Ich. Wir ſind gar nicht Ich; wir können und ſollen aber Ich werden, wir ſind Keime zum Ich-Werden. Wir ſollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns ſelbſt zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich iſt. [1]

γ. Novalis erwartet alſo vom Chriſtenthume eine gänzliche Umgeſtaltung der Welt, und wirft ſo einige Grundgedanken zu einer Philoſophie der Geſchichte hin: Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt ſein wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König beſtehen könne. Jetzt regt ſich nur hie und da Geiſt. Wann wird der Geiſt ſich im Ganzen regen? Wann wird die Menſchheit in Maſſe ſich ſelbſt zu beſinnen anfangen? Alles Einzelne

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 237—240.

für ſich hat ein eigenes Maß von Fähigkeit, nur die Capacität des Geſchlechts iſt unermeßlich. Alle Plane müſſen fehlſchlagen, die nicht auf alle Anlagen des Geſchlechts vollſtändig angelegte Plane ſind. Evolutionen ſind der Stoff der Geſchichte. Was jetzt die Vollendung nicht erreicht, wird ſie bei einem künftigen Verſuche erreichen oder bei einem abermaligen. Vergänglich iſt nichts, was die Geſchichte ergriffen. Aus unzähligen Verwandelungen geht es in immer reiferen Geſtalten wieder hervor. Aus Inſtinkt iſt der Gelehrte Feind der Geiſtlichkeit nach alter Verfaſſung, ſie müſſen Vertilgungskriege führen; denn ſie ſtreiten um Eine Stelle. Der anfängliche Perſonalhaß gegen den katholiſchen Glauben ging allmälig in Haß gegen die Bibel, gegen den chriſtlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über: und ſo entſtand eine neue europäiſche Zunft, die Aufklärer, welche jede Spur des Heiligen zu vertilgen raſtlos beſchäftigt waren. Ein Enthuſiasmus ward großmüthig dem armen Menſchengeſchlechte übrig gelaſſen, der für dieſe herrliche, großartige Philoſophie, welche den Menſchen in der Reihe der Naturweſen mit Noth obenan ſtellte, und die unendlich ſchöpferiſche Muſik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle machte, die vom Strome des Zufalls getrieben, eine Mühle an ſich, ohne Baumeiſter und Müller, eine ſich ſelbſt mahlende Mühle ſei. Frankreich war ſo glücklich, der Schoß und Sitz dieſes neuen Glaubens zu werden, der aus lauter Wiſſen zuſammengeklebt war. Dieſe Geſchichte des modernen Unglaubens iſt der Schlüſſel zu allen ungeheuren Phänomenen der neuern Zeit. Eine zweite Reformation, eine umfaſſendere und eigenthümlichere, war unvermeidlich, und mußte das Land zuerſt treffen, das am meiſten moderniſirt war und am längſten aus Mangel an Freiheit im aſtheniſchen Zuſtande gelegen hatte. Daß die Zeit der Auferſtehung gekommen iſt, und gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu ſein ſchienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günſtigſten Zeichen ihrer

Regeneration geworden ſind, — dies kann einem hiſtoriſchen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie iſt das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Poſitiven hebt ſie ihr glorreiches Haupt, als neue Weltſtifterin, empor. Der Geiſt Gottes ſchwebt über dem Waſſer, und ein himmliſches Eiland wird als Wohnſtätte des neuen Menſchen, als Stromgebiet des ewigen Lebens zuerſt ſichtbar über den zurückſtrömenden Wogen. O! daß der Geiſt der Geiſter euch erfüllte, und ihr ablieſzet von dieſem thörichten Beſtreben, die Geſchichte und die Menſchheit zu modeln und eure Richtung ihr zu geben. Iſt ſie nicht ſelbſtſtändig, nicht eigenmächtig? Alles, was in der neueſten Zeit geſchehen, verräth dem hiſtoriſchen Auge eine univerſelle Individualität, eine neue Geſchichte, eine neue Menſchheit, die ſüßeſte Umarmung einer jungen überraſchten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Meſſias, in ihren tauſend Gliedern zugleich. Wer fühlt ſich nicht mit ſüßer Scham guter Hoffnung? Das Neugeborne wird das Abbild ſeines Vaters, eine neue goldene Zeit, mit dunkeln unendlichen Augen, eine prophetiſche, wunderthätige und wundenheilende, tröſtende und ewiges Leben entzündende Zeit ſein, eine große Verſöhnungszeit, ein Heiland, der, wie ein echter Genius unter den Menſchen einheimiſch, nur geglaubt, nicht geſehen werden kann, doch unter zahlloſen Geſtalten den Gläubigen ſichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Geſang vernommen, und mit himmliſcher Wolluſt als Tod unter den höchſten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrauſenden Leibes aufgenommen wird. Frankreich verſicht einen weltlichen Proteſtantismus. Sollten auch weltliche Jeſuiten nun entſtehen, und die Geſchichte der letzten Jahrhunderte erneuert werden? Das alte Pabſtthum liegt im Grabe, und Rom iſt zum zweiten Mal eine Ruine geworden. Soll der Proteſtantismus nicht endlich aufhören, und einer neuen Kirche Platz machen? Die anderen Welttheile warten auf Europa's Verſöhnung und Auferſtehung,

um ſich anzuſchließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde ſind proſaiſcher Natur; es iſt eine Weltperiode des Nutzens. Das Weltgericht iſt der Anfang der neuen, gebildeten poetiſchen Periode.[1]

d. Den künſtleriſchen Standpunkt, und namentlich die Poeſie ſieht Novalis ſchließlich als dieſe höhere Regeneration des Menſchengeſchlechts an. Das iſt der Zweck ſeines Romans, an deſſen Vollendung ihn der Tod hinderte. Hierüber haben wir noch einige Worte zu ſagen. Die Poeſie ſoll das ganze Leben ergreifen, und die überſinnliche Welt in daſſelbe eintreten laſſen, ſo daß ſich in ihrem Lichte alle Verhältniſſe neu geſtalten: In dieſer Freude, das, was außer der Welt iſt, in ihr zu offenbaren, das thun zu können, was eigentlich der urſprüngliche Trieb unſeres Daſeins iſt, liegt der Urſprung der Poeſie. Es iſt recht übel, daß die Poeſie einen beſondern Namen hat, und die Dichter eine beſondere Zunft ausmachen. Es iſt gar nichts Beſonderes. Es iſt die eigenthümliche Handlungsweiſe des menſchlichen Geiſtes. Poeſie iſt Darſtellung des Gemüths, der innern Welt in ihrer Geſammtheit. Der Dichter weiß jene geheimen Kräfte in uns nach Belieben zu erregen, und gibt uns eine unbekannte, herrliche Welt zu vernehmen. Der Dichter iſt wahrhaft ſinnberaubt; dafür kommt Alles in ihm vor. Er ſtellt im eigentlichſten Sinne das Subject-Object vor: Gemüth und Welt. Daher die Unendlichkeit eines guten Gedichts, ſeine Ewigkeit. Der Dichter muß den redenden Geiſt aller Dinge und Handlungen in ſeinen unterſchiedlichen Trachten ſich vorzubilden vermögend ſein. Philoſophie iſt die Theorie der Poeſie; ſie zeigt uns, was die Poeſie ſei: daß ſie Eins und Alles ſei. Die Trennung von Philoſoph und Dichter iſt nur ſcheinbar, und zum Nachtheil Beider. Die höhere Welt iſt uns näher, als wir gewöhnlich denken; ſchon hier leben wir in ihr, und erblicken ſie auf das Innigſte mit der irdiſchen Natur verwebt.

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 236, 273, 281—288, 291, 274.

Es bricht die neue Welt hinein,
Und verdunkelt den hellſten Sonnenſchein.
Das Urſpiel jeder Natur beginnt,
Auf kräftige Worte jedes ſinnt;
Und ſo das große Weltgemüth
Ueberall ſich regt und unendlich blüht.
Alles muß in einander greifen,
Eins durch das Andere gedeihn und reifen.

Das Gewiſſen, dieſe ſinn- und welteneerzeugende Macht, dieſer Keim aller Perſönlichkeit, erſcheint mir wie der Geiſt des Weltgedichts. Der wahre Geiſt der Fabel iſt eine freundliche Verkleidung des Geiſtes der Tugend. Auch im Dichter redet die höhere Stimme des Weltalls, und ruft in erfreulichere, bekanntere Welten. Nur durch den Geiſt der Tugend beſteht die ganze Natur, und ſoll immer beſtändiger werden. Bei höheren Sinnen entſteht Religion; und was vorher unbegreifliche Nothwendigkeit unſerer innerſten Natur ſchien, wird zu einer innigen Gemeinſchaft aller Seligen in Gott, und zur vernehmlichen, vergötternden Gegenwart des allerperſönlichſten Weſens in unſerm tiefſten Selbſt.[1]

Drittes Kapitel.

Umgeſtaltung der Fichte'ſchen Philoſophie.

Dieſe Beſtrebungen der Fichte'ſchen Schule, die Schranken des ſubjectiven Idealismus zu durchbrechen, dies geiſtreiche Hindrängen gegen den Schelling'ſchen objectiven Idealismus hatte Fichte beobachtet; und es gelingt ihm nun noch ſelbſt, alle dieſe

[1] Novalis' Schriften, Th. I., S. 165; Th. II., S. 224; Th. I., S. 31; Th. II., S. 223, 225—226; Th. I., S. 168, 219, 240, 242—244.

Strahlen des höheren Lichts in Ein Ganzes zuſammenzubinden, und ſo ausführlicher und wiſſenſchaftlicher, als ſeine Schule, dieſen Uebergang zu machen, wiewohl er und alle ſeine Schüler dennoch nur in der Annäherung zu dieſem Standpunkt begriffen ſind, ohne ihn vollſtändig erreichen, noch den unendlichen Progreß gänzlich auf die Seite ſchieben zu können. Als die Schelling'ſche Naturphiloſophie in Deutſchland vielfache Aufnahme fand, gerade beim Wechſel des Jahrhunderts, konnte Fichte für ſeine Philoſophie der Subjectivität, die letzte Ausgeburt des achtzehnten Jahrhunderts, beſorgt ſein, und ſich bald durch das Syſtem der Objectivität, das mit dem neunzehnten Jahrhundert hereinbrach, überflügelt ſehen. Er gerieth dadurch in Streit mit Schelling, der bisher ſein Freund und Schüler geweſen war; dieſer Streit nahm zuletzt einen höchſt leidenſchaftlichen Charakter an, und ging ſo weit, daß Schelling Fichten gar nicht als ein nothwendiges Moment gelten laſſen wollte. Schellingen mußte es allerdings in Harniſch bringen, daß Fichte, wie Schelling ſich ausdrückt, „meuchlings ſeine Streiche gegen ihn vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergleichen" führend, die Naturphiloſophie eine todtgeborne genannt hatte,[1] und dann doch in ſeinen ſpätern popularen Schriften, aus den Jahren 1804—1806, ſeine Wiſſenſchaftslehre dem Schelling'ſchen Standpunkte anzupaſſen ſich bemühte. Fichte iſt eben durch die Schelling'ſche Denkweiſe angeſteckt worden; wobei ihm Schelling vorwirft, daß er „Sätze, welche die Naturphiloſophie bereits im Jahre 1801 in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang aufſtellte, zuerſt i. J. 1806 einzeln an ſich gebracht (ſein eigener Ausdruck)."[2] Dies zu beweiſen, trat nun alſo Schelling 1806 mit der ſehr heftigen polemiſchen Schrift hervor: „Darlegung des wahren Verhältniſſes

---

[1] Schelling: Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, S. 163, 2. — Vergl. Fichte: Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 31; Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 386 (Reden an die deutſche Nation, S. 241).

[2] Schelling: Darlegung des wahren Verhältniſſes, u. ſ. f., S. 4, 11, 109.

der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre," worin er Fichte des Plagiats beſchuldigt, und zugleich zu zeigen ſucht, daß deſſenungeachtet die Fichte'ſche Anſicht, wie ſie in den Grundzügen zur Charakteriſtik des Zeitalters, den Erlanger Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten, und der Anweiſung zum ſeligen Leben enthalten iſt, die Schranken der urſprünglichen Wiſſenſchaftslehre zu durchbrechen nicht vermochte, ſondern eben im unendlichen Progreſſe ſtecken blieb.[1] (Eine Darſtellung und Beurtheilung der Fichte'ſchen Philoſophie von Hegel im kritiſchen Journal der Philoſophie, Werke, Bd. I., S. 116—157, auf die Schelling ſich öfter beruft, leiſtete ihm hierin die Gewähr.[2]) Indem es nun damit, wie die folgende Darſtellung zeigen wird, ſeine vollkommene Richtigkeit hat, ſo müſſen wir dieſe neue Fichte'ſche Philoſophie noch der Schelling'ſchen vorangehen laſſen.

Fichte ſelbſt gab in einer gleichzeitigen Erklärung zu, daß die Ichform oder die abſolute Reflexionsform, das Eine Leben, in welchem das Abſolute lebt, auch in den neuern Darſtellungen ſeiner Philoſophie der Grund und die Wurzel alles Wiſſens geblieben ſei.[3] Er wollte alſo gar nicht ſeinen Standpunkt geändert haben, und proteſtirte gegen jede derartige Zumuthung.[4] Er bediente ſich dabei der Wendung, daß, wenn die Leſer nicht das, was er in ſeinen ſpätern Schriften vortrage, ſchon in der alten Wiſſenſchaftslehre gefunden hätten, ſie dann eben dieſe nicht verſtanden hätten.[5] Mit andern Worten, das Schelling'ſche Syſtem iſt an ſich in der Wiſſenſchaftslehre enthalten; es kommt nur darauf an, durch Entwickelung derſelben jenes daraus hervorgehen zu laſſen. So iſt immer eine folgende Philoſophie die weitere

[1] Schellings Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 42, 52, 72—74, 91, 119—120, 140.

[2] Ebendaſelbſt, S. 3, 24, 161.

[3] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 357, 359.

[4] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, Vorrede, S. IV.

[5] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, Vorrede, S. IV—VI; Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 35, 215—216.

Auseinanderlegung der früheren; das hat Fichte dunkel gefühlt. Schelling ſelbſt brachte ihn darauf, indem er 1801 ſchrieb, es ſei unmöglich, daß ſie nicht in der Folge übereinſtimmten, obgleich dieſer Punkt noch nicht herbeigeführt ſei: man müſſe daher die vollſtändige Entwickelung des Fichte'ſchen Syſtems abwarten, die der Zeit bedürfe, welche man Fichten jetzt nicht laſſen wolle, um es bis zum Punkte jener Uebereinſtimmung zu führen. Fünf Jahre ſpäter überzeugte ſich Schelling freilich von der Unmöglichkeit jeder Vereinigung.[1] Der frühere Philoſoph darf ſich nämlich nicht ſelber das Verdienſt zuſchreiben, wenn von ſeinem Syſteme aus eine Weiterleitung des philoſophirenden Geiſtes vorgenommen worden, ſondern er muß dieſe Ehre ſeinem Nachfolger überlaſſen. Das, was an ſich in einer Philoſophie war, muß auch heraustreten; der Leſer iſt aber nur verbunden, das explicite Vorhandene in derſelben anzuerkennen: und Fichte's Forderung an ihn, noch vor der Explicirung das implicite darin Enthaltene herauszufühlen, iſt allerdings unſtatthaft. Wie löblich alſo auch ſein Beſtreben war, ſein eigenes einſeitiges Princip noch ſelber auf den höheren Standpunkt zu erheben, ſo iſt ihm dabei doch eben das Doppelte begegnet: einmal, daß er nicht zuerſt dieſen Schritt gethan, ſondern hierin nur ſeines Nachfolgers Nachfolger hat werden können; und dann, daß, da er der Sache nach deſſen Vorſprung dennoch nicht einholen konnte, er nur mit Schelling'ſchen Terminologien und Redensarten um ſich wirft,[2] ohne ſeiner Gedanken innerſten Kern zu erreichen.

Eine andere Bemerkung, die ſich hier aufdrängt, iſt die, daß Fichte (was freilich das Höchſte und Schwerſte geweſen wäre) dem nicht treu geblieben iſt, was er in einem Briefe an Schelling

---

[1] Schellings Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., Heft 2, Vorerinnerung, S. VIII; Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 162.

[2] Z. B.: Sonnenklarer Bericht, S. 40; Nachgelaſſene Schriften, Bd. III., S. 359—360 u. ſ. w.

feierlich verſprochen. Denn nachdem Kant ſich öffentlich (im Int.=Bl. der allgem. Litteraturzeit., 1799, Nr. 109.) von allem Antheil an Fichte's Philoſophie losgeſagt hatte, indem er erklärte, daß er deſſen Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Syſtem und fruchtloſe Spitzfindigkeiten, mithin den Geiſt ſeiner Philoſophie nicht für echten Kriticismus halte, antwortete Fichte darauf folgendergeſtalt in einem öffentlich (Jen. A. L. Z. 1799, Int. Bl. Nr. 122, S. 991—992) bekannt gewordenen Schreiben an Schelling, der beſtimmt war, in daſſelbe Verhältniß zu ihm zu treten, welches er ſelbſt gegen Kant hatte, daß er nicht, wie die bisherigen Philoſophen, die Fortſchritte der Spätern verkennen werde: „Wer weiß, wo ſchon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Principien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen, und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollſtändigkeit nachzuweiſen ſuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel ſeine Gnade, daß wir nicht bei der Verſicherung, dies ſeien fruchtloſe Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf ſicherlich nicht einlaſſen, ſtehen bleiben, ſondern daß Einer von uns, oder, wenn dies uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſein ſollte, ſtatt unſerer ein in unſerer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Richtigkeit dieſer neuen Entdeckungen beweiſe, oder, wenn er dies nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme." [1] Wenn Schelling nun Fichten beklagt, daß ihn des Himmels Gnade hierin dennoch verlaſſen: wie iſt nicht jetzo Schelling zu beklagen, der, nachdem auch ihn die Füße derer erreichten, die ihn hinausgetragen, in denſelben Fehler, als Fichte verfallen iſt, ohne wenigſtens, wie dieſer, das Verdienſt zu haben, ſein Princip noch vorwärts ſeinem Nachfolger entgegenzudrängen, ſondern, nachdem auch er dies eine Zeit lang allerdings verſucht, vielmehr ganz kürzlich mit ermatteten Flügeln rückwärts zu einem weit niedrigeren Standpunkt, als ſelbſt der Fichte'ſche war, heruntergeſunken iſt? Wovon nachher.

[1] Fichte's Leben und Briefwechſel, Th. II., S. 175—179; Schellings Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 161—162.

Fichte dagegen hat bei dieſem Kampfe den immanenten Rhythmus im Fortſchritt des philoſophirenden Geiſtes zum Bewußtſein gebracht, wiewohl, was den Inhalt des Streits betrifft, das Recht auf Schellings Seite war. —

In dem, was wir nun noch von der Fichte'ſchen Philoſophie darzuſtellen haben, müſſen wir zunächſt die Umgeſtaltung ſeiner Metaphyſik [1] unterſcheiden, wie ſie in den Vorleſungen über die transſcendentale Logik, die Thatſachen des Bewußtſeins, und die Wiſſenſchaftslehre enthalten iſt; hier ſtreift er zuweilen an die Philoſopheme des Proklus an, doch bleibt der Grundton Schellingianismus. Das Zweite iſt eine Umſchaffung ſeiner praktiſchen Philoſophie im Naturrecht, der Sittenlehre, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, der Beſtimmung des Gelehrten, der Staatslehre, und den Reden an die deutſche Nation. Hieran ſchließt ſich drittens der religiöſe Standpunkt in der Anweiſung zum ſeligen Leben, worin dem Mangel, der ihm in der Anklage des Atheismus gemacht worden, nunmehr vollſtändig abgeholfen, und er ſelbſt zum Bewußtſein jener Mangelhaftigkeit gelangt iſt, indem er zugibt, daß die blos moraliſche Weltanſicht, wie er ſie in ſeiner urſprünglichen Sittenlehre dargeſtellt, Stoicismus ſei, und der Annahme eines Gottes nicht bedürfe, ſondern ſich ſelber ihr Gott, Heiland und Erlöſer ſei. [2]

I. Metaphyſik. In Einleitungsvorleſungen zur Wiſſenſchaftslehre ſagt Fichte: Dieſe Lehre ſetzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menſchen gar nicht vorhanden iſt; ſie iſt nicht etwa ein Erdenken und Schaffen eines Neuen, nicht Gegebenen, ſondern Zuſammenſtellung und Erfaſſung in Einheit eines durch einen neu zu entwickelnden Sinn Gegebenen. Zu dieſer Anſicht kann ſich das Menſchengeſchlecht nur erheben durch eigene Freiheit, beginnend in einem Einzelnen; ehe das

---

[1] So, auch Transſcendental-Philoſophie nennt er ſelbſt die Wiſſenſchaftslehre, in dem ſo eben angeführten Briefe an Schelling.

[2] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 135—138, 204—214.

Geſchlecht die Freiheit ertragen kann, waltet der Glaube. Das erſte Geſchäft iſt demnach, dieſen neuen Sinn im Menſchen zu wecken: einen Sinn für das Leben der Freiheit, das, ohne Subſtrat zu ſein, Grund alles Seins iſt, das Ueberſein, das Seinſetzen, das Einen von Gegenſätzen. Das Subſtanzenmachen iſt eine Trägheit des Wiſſens; die Wiſſenſchaftslehre hat dieſe zu vernichten, um das Leben ſelbſt vor den Blick zu fördern. Das Sein wird erblickt, nicht in ſeinem Sein, ſondern in ſeinem Werden und Entſtehen aus einem Andern, welches in ihm nur gebunden und gefeſſelt iſt: ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geiſt. Der neue Sinn iſt demnach Sinn für den Geiſt, für den nur Geiſt iſt und durchaus nichts Anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geiſtes und ſich darein verwandelt. Das Sehen, das innere nämlich, das Erſehen, Anſchauen, die Einheit der zwei entgegengeſetzten Glieder, iſt der immanente Seinsgrund und Träger für das Geſehene; in ſeinem Weſen liegt es, daß hingeſehen, projicirt werde ein Product als Geſehenes. Das Sein hat alſo in ſich gar nichts, ſondern Alles nur in ſeinem Sehen. In dieſer Einheit iſt die Zweiheit das Hingeſehene aus ihr, welches in ihr ſchlechthin Eins iſt; das Sehen bleibt nämlich in Beiden das Eine, Beide ſind in dem Einen Sehen des Geſehenen, — ſein Geſicht (idea, wie bei Luther). Das Sehen verneint ſich und ſein Product, und ſo iſt es in der That; es ſetzt daſſelbe als nicht durch ſich geſetzt. Das Sein wird einmal als Product des Sehens anerkannt: das andre Mal als ſolches ausdrücklich negirt, ſo daß blos das todte Gerüſt des Lebens übrig bleibt. Dieſes Sein heißt das Bild, jenes die Realität; in der letzten wird das eigene, ſelbſtſtändige Leben des Inhalts mit hinzugedacht, in dem erſten nicht. Indem das Sehen ſich in ſeinem Producte vernichtet, faßt es ſich ſelbſt als blos ein ertödtetes Bild des Seins auf: ſo wird es ſein Product als ein Selbſtſtändiges finden, denn dazu hat es ſelbſt daſſelbe gemacht; ſein eigenes Leben aber geht an dem aus ihm hinge=

ſehenen Leben durchaus verloren. Dies Sehen des Sehens iſt ein Denken, als ein beſtimmtes und beſtimmendes Sehen; das Bild einer ſolchen Beſchränkung und Fortbeſtimmung des Lebens, mit ausdrücklicher Abſtraction von dem Sein oder Nichtſein desſelben, nennen wir Denkbild, Begriff. Das Setzen des zu Beſtimmenden aber heißt Anſchauen. Alles Denken führt bei ſich und ſetzt voraus in unmittelbarer Einheit die Anſchauung: ein Hinſchauen des bleibenden und dauernden Etwas, das durch das in ſich wandelnde, und von einem Gegenſatze zum andern fließende Leben des Denkens eben beſtimmt wird. Wahrhaft an ſich iſt nur ein Leben durchaus in ihm ſelber, und ein anderes iſt gar nicht da; dieſes eine reine Leben ſtellt ſich in einem Wiſſen, einem Bilde ſeiner ſelbſt dar, und wird dadurch angehalten und befeſtigt. Das alſo, das Befeſtigen, — alſo einen Gegenſatz, ein Nichtleben mit hineinzubringen, — iſt das Eine Grundgeſetz des Wiſſens. Auf der Verbindung dieſes Gegenſatzes mit der Form des Lebens beruhen alle Geſtaltungen des Wiſſens, und laſſen ſyſtematiſch ſich darauf zurückführen. Denken iſt die abſolute Einſicht der Identität eines Anſchauungsbildes (eines ſchlechthin Gegebenen) mit einem Denkbilde (einem abſolut Aprioriſchen). Das Denken des Denkens, das Denken, das abſolut beſtimmen ſoll, als ausgehend von einer abſoluten Unbeſtimmtheit zur Beſtimmtheit, iſt das Ich, das abſolute Sichſichtbarſein und Fürſichſein des Sehens in ſeiner Weſenheit ſelbſt, die Kantiſche Apperception. Der Beſchluß, in welchem das Ich ſich ſelbſt als ſehend ſichtbar wird, iſt das Hinverſtehen des Dinges. Wir haben ſo im Sehen zwei Principheiten, die ſich einander begegnen und ſich in Einem Schlage vereinigen, um beide ihr gemiſchtes Product, die gegebene Vorſtellungswelt, hervorzubringen: die jedoch nicht etwa in gleichem Range mit einander ſtehen; eine ſteht an der Spitze und iſt die erſte, von der die ganze Wechſelwirkung ausgeht.[1]

[1] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 4—6, 25—26, 11—13, 16—17, 45—46, 48, 75, 19, 50—51, 53, 55, 57—59, 65, 68, 63, 66, 72—74, 76—77, 97, 84.

Ueber dieſen Dualismus des Ich und Nicht-Ich, in wie viel Formen Fichte ihn auch noch gießen wird, kommt er nie hinaus, wie ſehr er ſich auch, nach dieſen neueſten Darſtellungen, vor ſeinen Zuhörern zerarbeitet, und in jeder Stunde wieder von vorne anfängt, um immer nach größerer Klarheit zu ringen und ſchärfer ins Verſtändniß einzudringen.

Dies Dreifache iſt nun das abſolut Neue unſerer Lehre: daß der abſolute Anfang und Träger von Allem reines Leben ſei; alles Daſein und alle Erſcheinung aber Bild oder Sehen dieſes abſoluten Lebens ſei; und daß erſt das Product dieſes Sehens ſei das Sein an ſich, die objective Welt und ihre Form. Die philoſophiſche Anſicht erfaſſet die Dinge, ſo wie ſie an ſich ſind, d. i. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprincip Gott iſt: demnach alſo, wie Gott ſie denken müßte, falls ihm ein Denken beizulegen wäre. [1]

Der noch immer nicht überwundene Dualismus tritt hier zunächſt als der Gegenſatz von Denken und Anſchauen auf; und die iſolirte Betrachtung dieſer Momente gibt dann zwei neue Einleitungen in die eigentliche Wiſſenſchaftslehre. [2] Dieſe aber ſelbſt, die Conſtruction des Grundbewußtſeins in der Verknüpfung ſeiner Momente, ſtellt ſich hiermit dar als eine Gnoſogonie. [3] Man muß nicht (ſagt Fichte) Philoſophie beſitzen, ſondern ſein, eben dieſen abſolut genetiſchen und verſtehenden Blick als ſeine unwandelbare Natur tragen. Darin, daß wir genetiſch verfahren, beſteht die dialektiſche Kunſt der Entwickelung. Die Philoſophie iſt eine Umſchaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geiſtes in ſeiner tiefſten Wurzel, die Einſetzung eines neuen Organs, und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit. [4]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 101; Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 93—94.

[2] Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 398, 404—406.

[3] Sonnenklarer Bericht, S. 176—177.

[4] Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 128, 184, 399.

A. Die transſcendentale Logik. Die Wiſſenſchaftslehre hat zum Zweck das ganze Wiſſen, in allen ſeinen möglichen Beſtimmungen es aus Einem Standpunkte heraus erſchöpfend: die Logik nur einen Theil, das Denken mit Ausſchluß der Anſchauung; ſie iſt Lehre vom Denken ſchlechtweg, ſeinem innern Weſen nach. Der Menſch wird ſchlechthin im Wiſſen geboren; ſein Daſein bringt das Wiſſen mit ſich, ohne alle ſein Zuthun und Freiheit. Das Ich denkt nicht, ſondern das Wiſſen, worin Denken und Anſchauen unzertrennlich verbunden ſind, denkt; die Thätigkeit des Ich iſt bloße Reproduction des urſprünglichen Lebens des Wiſſens. Das Denken iſt ein Bilden, das ſchlechthin ein Bild ſeiner ſelbſt ſetzt. Das Wiſſen in ſeiner abſoluten Grundform iſt eine Syntheſis der Anſchauung und des Begriffs. Der Verſtand iſt ein Sein, das durch ſich ein Leben und Fließen ſetzt; ein ſolcher Verſtand, mit dieſem durch ſich ſelbſt geſetzten Leben und Grundbilden, iſt uns die Grundlage der Vorſtellungen. Aus dieſem abſoluten Verſtande werden alle Dinge. Die Anſchauung iſt die in dem Bilde ſchlechthin liegende Beziehung, daß in ihm Etwas abgebildet ſei, ein in ihm Gebildetes ihm correspondire. Das Sein erſcheint, die Erſcheinung erſcheint ſich, begreift ſich als ſolche, als des Seins; und auf dieſe Weiſe iſt Erkenntniß möglich. Das Bild des Seins ſelbſt, das da iſt nicht durch ſich, ſondern durch das Sein, iſt das Urbild; dieſes exiſtirt nur im Verſtehen ſeiner ſelbſt als Bild: und dieſes Verſtehen iſt möglich nur, indem es ſich ſetzt, und ſich im Gegenſatze ſetzt mit dem Sein, zufolge eines Bildes ſeiner ſelbſt, als des Bildes vom Sein. Die Erſcheinung iſt ſchlechthin nur im Bilde ihrer ſelbſt; und das iſt die urſprüngliche und abſolute Selbſtanſchauung der Erſcheinung. Der urſprüngliche Eine Grundſyllogismus, durch den das urſprüngliche Wiſſen zu Stande kommt, iſt: 1) Anſchauung eines Geſetzes: die Erſcheinung bringt ſchlechthin mit ſich ihr Bild; 2) factiſche intellectuelle Anſchauung eines Vorhandenen als Bildes; 3) die Einſicht, daß darum dieſes

Bild Accidenz der Erſcheinung ſei: das Sichverſtehen als Bild. Sein und Bild im Wiſſen zu verknüpfen, iſt die Aufgabe; Ich iſt das Bild, wo die Erſcheinung anſchaut das Geſetz, daß Sein und Bild ſchlechthin unabtrennbar von einander ſind. Die Erſcheinung muß ſich ſehen als Princip des Bildens, als ſetzend das Sein durch das Bild; ſo iſt ſie Ich, die Identität des Begreifenden und Begriffenen, die abſolute intellectuelle Anſchauung der Vernunft durch ſich ſelbſt, die einfachſte Grundbeſtimmung des Selbſtbewußtſeins, aus der alle übrigen (das vollſtändig beſtimmte Selbſtbewußtſein) abzuleiten ſind, und zu der man ſich nur erheben kann, indem man alles Individuelle und Perſönliche rein abſchneidet.[1]

B. Thatſachen des Bewußtſeins. Das Weſen aller Wiſſenſchaft beſteht darin, daß von irgend einem ſinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum überſinnlichen Grunde deſſelben aufgeſtiegen werde. Ebenſo verhält es ſich mit der Philoſophie; ſie geht aus von der Wahrnehmung des Wiſſens durch den innern Sinn, und ſteigt auf zu dem Grunde deſſelben. In dieſen Vorleſungen haben wir es mit dem erſten Stücke dieſer Wiſſenſchaft, mit dem Phänomene, zu thun. Die Beobachtung dieſes Bildes des Seins macht die innere Welt des Bewußtſeins zu unſerem freien Eigenthume, indem wir dies Bewußtſein als ein für ſich beſtehendes Syſtem von Thatſachen anſehen und es aus ſich ſelbſt erklären. Der Menſch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung; und er kommt zu Allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben ſelbſt. Auch in der Wiſſenſchaftslehre, als der abſolut höchſten Potenz, über welche kein Bewußtſein ſich erheben kann, kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewußtſein oder in der Erfahrung, der höchſten Bedeutung des Worts nach, liegt. (Aus dieſer veränderten

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 106, 110, 120—121, 124, 129, 138—139, 142, 149, 171, 192, 367—368, 209, 211, 232, 281; Sonnenklarer Bericht, S. 116, 127, 64, 83, 134.

Anſicht des Vaters iſt geſchöpft, was der Sohn dann als ſeine eigene Meinung öffentlich vorgebracht hat. [1]) Wir gewannen aus dem Bisherigen, daß außer dem Abſoluten nur der Verſtand, wie Gott ſelbſt, abſolut iſt; denn er iſt ſeine Erſcheinung. Sie iſt nur in der Form des Sichverſtehens; denn das iſt die abſolute Form ihres Seins. Alles ohne Ausnahme, wovon außerdem noch geſagt werden mag, daß es ſei, iſt nur im Verſtande und für den Verſtand; und außer dieſem Verſtande iſt nichts, denn eben Gott, indem das abſolut außer Gott Geſetzte, die Erſcheinung, auch nur da iſt im Verſtehen dieſer Erſcheinung von ſich ſelbſt. Dies Verſtändniß, als vollendetes, iſt keinesweges eine einzige Grundform, ſondern eine geſchloſſene Reihe ſolcher Verſtandesmomente, welche ſich nur beſchreiben läßt als ein Leben und ſich Bewegen des Verſtehens. Daher liefert die Beobachtung Thatſachen des Bewußtſeins in der Mehrheit. In der Region der Anſchauung iſt Alles factiſch; die Wiſſenſchaftslehre gibt uns die alle beſondern Momente umfaſſende Einheit, und das Geſetz, woraus die Mannigfaltigkeit erkannt wird. In der Logik war es uns zu thun um den Inhalt des factiſchen Wiſſens, denjenigen Bilderzuſtand, welchen die Erſcheinung ohne Weiteres mit ſich bringt. Innerlich kennen wir die Erfahrung; jetzt wollen wir ſie auch äußerlich als Thatſache anſehen, um zu ſehen, wie wir von dieſem Punkte heraus und herüber kommen möchten zu einem Andern. So viel im Allgemeinen. [2]

Die Eintheilung des Folgenden iſt nun die: das niedere Verſtehen iſt das Organ des wirklichen Seins; das höhere, das des Ueberwirklichen. Die Beziehung des Ich auf ein ſchon fertiges Bild, welches nicht angeſehen werden kann als conſtruirt

---

[1] Immanuel Hermann Fichte: Beiträge zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie zu Vermittelung ihrer Gegenſätze (1829), S. 412 flg.

[2] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 5, 44, 166; Sonnenklarer Bericht, S. 12, 166—167; Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 408—410, 413, 551, 416—417.

durch das unmittelbar ſichtbare Vermögen des Ich, iſt das Wirkliche. Die jedesmalige Realität, wirklich und wahrhaft gelebte Begebenheit entſteht uns durch das Einſenken und Vergeſſen unſeres Selbſt in gewiſſen Beſtimmungen unſeres Lebens, die ſich ſelbſt machen und fortführen. Wird der Urbegriff des Sehens an das bloße Sehen des Gewordenen gehalten, ſo wird das Sehen ausgedehnt über die Grenze der Gegebenheit, und heraufgeführt zu dem Princip; es ſtellt ſich eben dar das Ideale und Ueberwirkliche.[1]

1. Vom niedern Vermögen. Soll das Vermögen der Selbſtanſchauung aufgefaßt werden, wie es iſt, ſo muß es angeſchaut werden als unendlich; die Ausdehnung im Raume iſt nichts Anderes, denn die Sichanſchauung des Anſchauenden in ſeinem Vermögen der Unendlichkeit. Durch das Denken, als das Herausgehen aus der unmittelbaren Anſchauung, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieſes Denkens mit der Anſchauung zu einem innig verſchmolzenen Lebensmomente des Anſchauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas außer ihm, zu einem Objecte; das Denken leiſtet in der äußern Wahrnehmung durchaus nichts weiter, als daß es ihr die Form des objectiven Daſeins gibt. In aller Wahrnehmung nimmſt Du zunächſt nur Dich ſelbſt und Deinen eigenen Zuſtand wahr; das Denken ſetzt erſt einen Gegenſtand als Grund meiner Affection hinzu. Aller Gegenſatz entſteht demnach unmittelbar und rein aus dem Denken, und wird durch daſſelbe mitgebracht. Nicht Ich denke in dieſem Denken; ſondern man muß ſagen, das Denken ſelbſt, als ein ſelbſtſtändiges Leben, denkt aus und durch ſich ſelbſt dies objectivirende Denken. Das Ich, wie wir es dermalen kennen, ſetzt weder das äußere Object noch ſich ſelbſt, ſondern Beide werden durch das allgemeine und abſolute Denken

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 434—435 (Sonnenklarer Bericht, S. 28, 38—39), 444.

geſetzt; und durch dieſes wird dem Ich ſowohl das Object, als es ſich ſelbſt gegeben.[1]

Das durch das Denken geſetzte Ich iſt freies Princip, und kann, als ſolches, Princip werden ins Unendliche; die unendliche Reihe der ſich ausſchließenden Principiate iſt die Zeit. Indem der Trieb, als eine Cauſalität, die keine Cauſalität hat, durch Hemmung und Beſchränkung des Lebens, Gefühl wird, d. h. zum Bewußtſein ſeiner kommt: ſo wird derſelbe unmittelbar Cauſalität haben, da wo er es nun noch kann, nicht in der Sphäre des Seins, ſondern eben im Reiche des Bewußtſeins. Das Leben hat aber ſchlechthin durch ſein Sein als Freiheit in ſich ein beſtimmtes Vermögen; und auch dieſes Vermögen iſt erſt jetzt durch Hemmung der unmittelbaren Cauſalität zu einem ſelbſtſtändigen Daſein gekommen. Da jedes ſelbſtſtändige Sein der Freiheit Bewußtſein gibt, ſo entſteht durch die Hemmung neben dem Bewußtſein des Triebes auch das des Vermögens zur Cauſalität in der Sphäre des Seins; es iſt das Vermögen, durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabſichtigten Ziele fortzuſchreiten. Daß es aber jetzt ein wirkliches Vermögen des Lebens iſt, in der freien Gewalt deſſelben ſteht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeſchritten werden kann, iſt bewirkt allein durch den Begriff. Die Entwerfung eines ſolchen Begriffs iſt bedingt durch ein Bild des abſoluten Widerſtandes, welches durch die productive Einbildungskraft hervorgebracht wird, demnach geſetzt und hinausgeſetzt außer das Ich und geſetzt in die Sphäre des Seins an ſich, da es ja dem Leben als einem ſolchen entgegengeſetzt iſt. Kurz, dieſes poſitive Setzen iſt das, was wir als objectives Denken beſchrieben haben. Dieſes Bild eines Widerſtandes im Bilde hebt die Freiheit des Bildens auf, und ſo eben wird es gebildet. Die Freiheit des Bildens in ihrer Unendlichkeit wird beſchränkt, und dieſe Beſchrän-

[1] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 10—15 (Beſtimmung des Menſchen, S. 78, 121—122), 35.

kung gebildet. Es iſt dem zufolge in dieſem Bilde ein Doppeltes, das in Wechſelwirkung und Gegenſatz mit einander geſtellt wird: zuvörderſt das unendliche Vermögen zu ſetzen ſelbſt, in die Einheit des Bildes als leere Ausdehnung gefaßt, iſt dem Ich allenthalben durchſichtig und durchdringlich; ſodann ein eben ſolches unendliches Setzen von Seiten des Widerſtandes, das die Durchſichtigkeit und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus dieſen beiden Beſtandtheilen entſtehende Ganze iſt das Bild der Materie. Das Ich, als reale Cauſalität in einer materiellen Welt, muß ſelbſt Materie ſein; eine ſolche Beweglichkeit der Materie durch den bloßen Begriff kann man füglich nennen Organiſation. Das allgemeine und abſolute Denken bringt denkend hervor die andern Iche, und mich unter ihnen. Das Factum der innern Selbſtanſchauung kommt alſo mehrere Male vor; aber der Inhalt, das Wiſſen ſelbſt, welches in jenem Factum innerlich angeſchaut wird, bleibt drum bei allen dieſen Wiederholungen immer Eins und daſſelbe. Soll drum das Bewußtſein Bewußtſein des Einen Lebens ſein, ſo muß die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demſelben Bewußtſein wieder hergeſtellt werden durch urſprüngliches Denken, als die Darſtellung der abſoluten Einheit. Das Individuum denkt dieſes Denken nicht als Individuum, ſondern eben ſelbſt als das Eine und ganze Leben mit Vernichtung ſeiner Individualität; es iſt in dieſem Denken gar nicht mehr ein beſonderes und particulares Ich, ſondern das allgemeine und Eine. Dieſes Denken iſt keinesweges ein Product des Ich, ſondern ein Ausdruck eines abſoluten Factums; nicht das Individuum, ſondern das Eine unmittelbare geiſtige Leben ſelbſt iſt der Schöpfer aller Erſcheinung, und ſo auch der erſcheinenden Individuen. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wiſſen ſchlechthin, iſt höher, denn das Individuum; das Individuum beſitzt ſie nicht als ſein Accidenz. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft beſeſſen wird! Mit dieſem allgemeinen Denken iſt jedoch die Individualität immer vereinigt;

denn nur in dieſer bricht das Leben zur Sichdarſtellung und Bewußtſein überhaupt hervor. [1]

Die Natur iſt durchaus nichts weiter, als der durch abſolutes Denken gebildete Gegenſatz gegen die abſolute Kraft des freien und geiſtigen Lebens, um ſie, die für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt, ſichtbar zu machen. Die Natur bleibt uns bloße Schranke, Negation. Das Ich darf ſich ebenſowenig als das abſolute Sein ſetzen. In der Anſchauung haben wir die Dinge ſchlechthin, wie ſie ſind; denn ſie ſind durch und durch Erſcheinung. Die Natur iſt darum durchaus nicht Bild Gottes, ſondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden iſt; ebenſowenig iſt ſie Gottes Geſchöpf, ſie hat mit Gott gar nichts gemein. Wir, die vernünftigen Iche, möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geſchöpfe, und die Natur machen zu unſerem eigenen Geſchöpfe; wir ſind das Bild Gottes, und die Natur iſt unſer Bild. Wenn die Leute die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, was bewundern ſie da eigentlich? Nur ihr Denken; denn die Ordnung liegt lediglich doch in ihrem Begriffe, in ihr iſt abgebildet und abgedrückt das Grundgeſetz der Erſcheinung. Die Wurzel aller Wirklichkeit iſt das Ich. Es wäre Ein Ich, wenn es nur Anſchauung wäre; aber es iſt auch Verſtändlichkeit der Anſchauung, daher iſt das Grundprincip aller Anſchauung der Wirklichkeit ein Mannigfaches. Alle Individuen zuſammen machen das Eine gemeinſame Ich aus, wobei es in eines Jeden eigener Macht liegt, welchen Antheil er nehmen will an der Fortgeſtaltung der Welt. [2]

2. Vom höheren Vermögen. Vollzieht ein Individuum durch freies Handeln einen Theil des allgemeinen Vermögens, ſo entſteht dadurch für alle andern numeriſchen Wiederholungen des Einen Lebens ſchlechthin ein Verbot, dieſer Entwickelung

---

[1] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 46, 48, 64—70, 81, 93, 95, 109, 97—99, 102.

[2] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 113—115, 119; Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 515—516, 548—549, 558—559.

entgegen zu wirken. Wie vermag aber die freie Selbſtbeſtimmung des Einen ein Bewußtſein in allen Andern, durch welches dieſen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, zu bewirken und zu begründen? Erſt hierin liegt das Verbindungsglied zwiſchen der ſinnlichen und der ſittlichen Welt. Durch die nähere Erörterung der Individualität wird die Frage von ſelbſt ſich löſen. Die Freiheitsäußerung iſt ſelbſt nichts Anderes, als die abſolut freie Selbſtcontraction des Einen Lebens, wodurch das Individuum hervorgebracht wird, — der urſprüngliche Act der Individuation; kein Handeln, außer in der individuellen Form. Das Individuum iſt nicht ein beſonderes Sein, ſondern nur eine zufällige Form der abſoluten Freiheit des allgemeinen Lebens, das, ſich aus der bloßen Allgemeinheit und Zerſtreutheit der objectiven Anſchauung ſeiner Kraft auf Einen Punkt beſchränkend, ſich ſelbſt zum Individuum macht, ohne doch dadurch ſeine Freiheit zu verlieren. Das Leben in der Form der allgemeinen Anſchauung iſt durchaus keines Selbſtbewußtſeins fähig, ſondern nur in der individuellen Form. Das Individuum darf ſich nicht für ein Abſolutes an ſich halten; es gilt hier, über die Individualität, als den abſoluten Sitz der Facticität, hinweg zu kommen, zum abſoluten Grunde derſelben durch reines Denken ſich zu erheben, das Eine geiſtige Leben zu faſſen als in derſelben nur erſcheinend. Die Grundäußerung des Lebens iſt eine gedoppelte: 1) die abſolute Entäußerung, die allgemeine Anſchauung der Kraft, als Sinnenwelt, die das ganze und Eine Leben in ſeiner bloßen Möglichkeit darſtellt; 2) Einkehren in ſich ſelbſt durch Concentration der allgemeinen Anſchauung zur individuellen Form, zum Selbſtbewußtſein und zur freien Wirkſamkeit von einzelnen Punkten aus. Das Ganze iſt Anſchauung des Lebens. Zu der Anſchauung das Denken mit hinzugenommen, wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm ſelber.[1]

[1] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 139, 142—146, 155—156, 163—164, 173, 165.

Man begreift ein Freiheitsproduct nur als Aufhebung einer Naturentwickelung; die Freiheit ſelbſt aber iſt nur da als Mittel und Inſtrument des höheren Geſetzes, des Sittengeſetzes. Das Eine Leben der Freiheit iſt alſo Anſchaubarkeit des Sittengeſetzes, Anſchauungsform der Sittlichkeit, die Erſcheinung des Endzwecks in der ſichtbaren Welt, in der er ſchlechthin nicht war, ſondern nur in der geiſtigen, unſichtbaren. Die Natur, als bloße Anſchaubarkeit der Kraft, iſt abſolut zweckmäßig: wir können in ihr und an ihr das, was wir ſollen. Ihr Princip iſt ſchlechthin ein ſittliches Princip, keineswegs ein Naturprincip; denn dann eben wäre ſie abſolut. Die Sittlichkeit erſcheint demnach als abſolutes Seinsprincip der Natur. Die Naturſeele, die Weltſeele iſt das Ich des Menſchen ſelbſt. Der Endzweck wirkt als Naturgeſetz eine nie abzuſchließende Reihe von Individuen, jedes aber mit beſondern ſittlichen Beſtimmungen. Die Individuen ſind zufolge ihrer ſittlichen Beſtimmung, und ſie ſind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur. Die fortgehende Schöpfung neuer ſittlicher Individuen ſetzt voraus, daß ein Theil des Endzwecks noch unſichtbar ſei, der eben durch die neue Schöpfung ſichtbar gemacht werden ſolle. Beſtimmend das Eine Leben, hat der Endzweck gar nicht die Form des Sollens, ſondern die des Müſſens; er herrſcht als Naturgeſetz. Nur im Gegenſatze gegen einen Trieb erſcheint das Sittengeſetz als ein Sollen, das den Trieb nicht ſeinem Sein nach, ſondern als Beſtimmungsgrund negirt; denn der Trieb iſt ſelbſt Product des Endzwecks, inwiefern dieſer Naturgeſetz iſt. Dem Triebe folgend, iſt das Individuum nicht frei: ebenſowenig, wenn es ſich durch das Sittengeſetz beſtimmt; denn dann hat das Individuum, als ſolches, ebenfalls keine Cauſalität. Die Freiheit liegt im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit. Durch Freiheit reißt ſich das Individuum vom Triebe los, vernichtet ihn als ſein unmittelbar wirkliches Sein, und findet dieſes nun in ſeiner ſittlichen Beſtimmung, die zwar durch ſein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Sein

durchaus vollendet iſt, aber nur in einer unendlichen nie zu vollendenden Reihe einzelner beſtimmter Anſchauungen zum Bewußtſein kommt. Der Act der Erſchaffung eines ewigen und heiligen Willens in ſich iſt der Act der Sicherſchaffung des Individuums zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzwecks, und ſo der ſein eigenthümliches inneres Leben durchaus beſchließende Act. Von nun an lebet es ſelbſt nicht mehr, ſondern in ihm lebet, wie es eben ſein ſollte, der Endzweck, nicht das Gebot. Nur dem Triebe gegenüber und für die Freiheit iſt der Endzweck ein Sollen und ein Gebot. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nämlich die höhere und überſinnliche.[1]

Das Sittengeſetz ſelbſt iſt wieder Anſchaubarkeit und Anſchauungsform eines höher liegenden Princips, des Einen abſoluten Princips. Das allein Einheit und Dauer in das Leben Bringende iſt ſein Sein. Der Endzweck iſt die Aeußerung des Seins im Werden. Das Grundſein des Lebens iſt in ſeiner Form eine Anſchauung, die da iſt, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieſelbe, die ſich durch das formale Leben in der ewigen Form des Werdens äußert. Jenes Sein aber, das zu der abſoluten Anſchauung das Sein iſt, iſt ſchlechthin aus ſich, von ſich, durch ſich; es iſt Gott. Sein Weſen äußert ſich unmittelbar in der Anſchauung des ewigen Endzwecks, das Leben drum in ſeinem eigentlichen Sein iſt Bild Gottes; als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, iſt es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieſes Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieſes Streben unendlich iſt, nie wird. Das Leben, als das Vermögen zu bilden oder zu ſchematiſiren das Bild Gottes, iſt Wiſſen. Was außer Gott iſt, löſt ſich auf in bloße Anſchauung, Bild, Wiſſen: wie denn außer Gott ſein eben heißt, Anſchauung Gottes ſein. Noch ein anderes Sein

[1] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 151, 167—168, 172—173, 177 (Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 464), 180, 182, 184, 188—192, 194—195.

außer Gott, als das Sein des Wiſſens, oder die Anſchauung Gottes, anzunehmen, iſt reiner und klarer Unſinn. Die Theorie des Begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich iſt, durchaus nur ſein die Theorie des Wiſſens oder die Wiſſenſchaftslehre.[1]

Näher macht Fichte den **Uebergang** zur Wiſſenſchaftslehre auf folgende Weiſe: Die Eine Erſcheinung, die an Gott iſt, iſt ſein Accidenz; ſie iſt nicht ohne ſich zu verſtehen, und dies Sichverſtehen iſt die Form ihres Seins, das Ich. Nur kommt dieſer einzig mögliche Gegenſtand des Wiſſens im wirklichen Wiſſen niemals rein vor, ſondern immer gebrochen an insgeſammt nothwendigen und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweiſenden Formen des Wiſſens. Dieſe genetiſche Nachweiſung iſt eben die Philoſophie oder die Wiſſenſchaftslehre, deren Object alſo das göttliche Erſcheinen, ſie ſelber aber das Abbild des Lebens, keinesweges das wirkliche Leben ſelber iſt. Die Darlegung der Thatſachen des Bewußtſeins, als eine Naturgeſchichte der Entwickelung dieſes Lebens, geht von dem niedrigſten Punkte, von der äußern Wahrnehmung, bis zum Wiſſen fort.[2] Sollte nicht Fichten bei Abfaſſung dieſer Disciplin die vier Jahre früher (1807) erſchienene Hegel'ſche Phänomenologie des Geiſtes vorgeſchwebt haben, die ebenfalls von der ſinnlichen Wahrnehmung ausgeht, und uns beim Finden des abſoluten Wiſſens abſetzt? Es kann uns die Bildſamkeit des Fichte'ſchen Geiſtes nicht entgehen, die Formeln früherer und ſpäterer Syſteme auf die Formel ſeiner Wiſſenſchaftslehre zurückzuführen. Was aber den Ausdruck Phänomenologie ſelbſt betrifft, ſo leſen wir ihn nunmehr ſchon in den Vorleſungen über Wiſſenſchaftslehre aus dem Jahre 1804.[3]

C. Die **Wiſſenſchaftslehre** hat zum Gegenſtande nicht das Sein, ſondern das Eine allgemeine und abſolute Wiſſen:

---

[1] Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 168, 204, 206—210.

[2] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 540—541, 547, 565, 569; Die Thatſachen des Bewußtſeins, S. 209 (Sonnenklarer Bericht, S. 168—169), 214.

[3] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 195.

eine Seinslehre kann es nicht geben; das Wiſſen iſt das Höchſte, von dem gewußt werden kann. Ihre Aufgabe iſt demnach: die Sichtbarkeit im Ganzen und überhaupt in ihrer Geneſis und als Product des Abſoluten anzuſchauen; die Erſcheinung ſchaut ſich an als ſchlechthin ſich ſchaffend.[1] Dieſe neueſte Geſtalt der Wiſſenſchaftslehre iſt nun am klarſten und gedrängteſten von Fichte ſelbſt noch in einer Druckſchrift, dem Umriſſe nach, abgehandelt worden, welcher wir daher auch bei der folgenden Darſtellung den Vorzug geben, die dem Sohne hinterlaſſenen Hefte aber nur zur Ergänzung gebrauchen wollen.

Die Wiſſenſchaftslehre fallen laſſend alles beſondere und beſtimmte Wiſſen, geht **erſtens** aus von dem Wiſſen ſchlechtweg in ſeiner Einheit. Nur Eines iſt ſchlechthin durch ſich ſelbſt, Gott; und Gott iſt nicht der todte Begriff, den wir ſo eben ausſprachen, ſondern er iſt in ſich ſelbſt lauter Leben. Auch kann er ſich nicht zu einem andern Sein machen; denn durch ſein Sein iſt alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entſtehen. Soll nun das Wiſſen dennoch ſein, und nicht Gott ſelbſt ſein: ſo kann es, da nichts iſt denn Gott, doch nur Gott ſelbſt ſein, aber **außer ihm** ſelber.[2] Das iſt eben das πρῶτον ψεῦδος dieſes Fichte'ſchen Philoſophirens, das Wiſſen nicht ſelbſt als ein Moment in der göttlichen Entwickelung aufgefaßt, ſondern außer Gott geſetzt zu haben. Und dieſer erſt von Schelling vollkommen aufgehobene Dualismus erſcheint in dem Auch der Glaubensphiloſophie, das ſich der ganzen Fichte'ſchen Schule bemächtigt hat, nur in Etwas gemildert, wenn Fichte ſogleich hinzuſetzt: Gottes Sein außer ſeinem Sein, ſeine Aeußerung, in der er ganz ſei, wie er iſt, und doch in ihm ſelbſt auch ganz bleibe, wie er iſt. Aber eine ſolche Aeußerung iſt ein **Bild**, oder **Schema**. — Dieſe Aeußerung Gottes iſt eine nothwendige: Gott iſt nicht

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 3—4, 435—436.

[2] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 7—8.

nur innerlich und in ſich verborgen, ſondern er iſt auch da und äußert ſich. So gewiß er erſcheint, iſt dies durch ſein abſolutes Sein; das Factum iſt ein abſolut nothwendiges. Was da nur wirklich da iſt, iſt ſchlechthin nothwendig da, und iſt ſchlechthin nothwendig alſo da, wie es da iſt; es könnte nicht auch nicht da ſein, noch könnte es auch anders da ſein, als es da iſt. Gottes Daſein iſt nun nicht etwa der Grund, die Urſache des Wiſſens, ſo daß Beides ſich auch von einander trennen ließe, ſondern es iſt ſchlechthin das Wiſſen ſelber. So gewiß daher Gott iſt, ſo gewiß iſt Wiſſen und kann nicht nicht ſein; denn es iſt ſelber ſein Daſein. Keineswegs aber iſt es zu denken als eine Wirkung Gottes durch einen beſondern Act deſſelben, ſondern als eine unmittelbare Folge ſeines Seins; es iſt der Form ſeines Seins nach ſchlechtweg, wie er ſelbſt ſchlechtweg iſt. Ein inneres, auf ſich beruhendes Sein kann außer Gott ſchlechthin nicht ſein, ſondern nur ſein Schema. [1]

Da das wirkliche Wiſſen aber nicht als Eins, ſondern als ein mannigfaltiges erſcheint: ſo entſteht die zweite Aufgabe, den Grund dieſer erſcheinenden Mannigfaltigkeit, und zwar aus dem innern Weſen des Wiſſens ſelbſt, abzuleiten. Denn die Wiſſenſchaftslehre, ſo wie alle Philoſophie, hat die Aufgabe: alles Mannigfaltige ſchlechthin ohne Ausnahme auf die abſolute Einheit zurückzuführen. Das Wiſſen nämlich iſt ſo wenig todtes Sein, als Gott, vielmehr Leben: und ſo reines Vermögen zur Verwirklichung deſſen, was in ihm liegt, eines Schema. Zum Sein außer Gott kommt es nur durch die Sich-Vollziehung des abſoluten Vermögens; dieſes aber kann vollziehen nur Schemen, die durch ein zuſammengeſetztes Verfahren mit ihnen zu einem wirklichen Wiſſen werden. Was daher außer Gott da iſt, iſt da nur durch das abſolut freie Vermögen, als Wiſſen dieſes Ver-

[1] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 100; Nachgel. Werke, Bd. II., S. 343; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 280—281, 288; Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 9.

mögens, und in ſeinem Wiſſen; und ein anderes Sein außer dem wirklichen in Gott verborgenen Sein iſt ſchlechthin unmöglich. Das Abſolute iſt ſichtbar in der Form ſeiner Sichtbarkeit; es iſt ein abſolutes Vermögen, ſich ſichtbar zu machen, für ſich ſelbſt: es iſt daſſelbe beſtimmt durch ſich ſelbſt als Vermögen eines wirklichen Wiſſens. Zu einem wirklichen Wiſſen aber gehört, daß das durchs Vermögen vollzogene Schema erkannt werde als Schema, als unſelbſtſtändig, und zu ſeinem Daſein eines Seins außer ſich bedürftig. Der unmittelbare und concrete Ausdruck dieſer Erkenntniß, die in dem wirklichen Wiſſen keinesweges zum Bewußtſein kommt, ſondern die blos durch die Wiſſenſchaftslehre zum Bewußtſein erhoben wird, iſt nun das wirkliche Wiſſen ſelbſt in ſeiner Form; und zufolge dieſer letzten Erkenntniß wird, mit gänzlicher Uebergehung des Schema, ein objectiv und unabhängig vom Wiſſen ſein Sollendes hinausgeſetzt. Da in dieſem Wiſſen vom Objecte ſogar das Schema verdeckt wird, ſo bleibt um ſo mehr das daſſelbe erſchaffende Vermögen ungeſehen. Dies iſt das Grundgeſetz der Form des Wiſſens. Es bleibt dieſem zufolge in einem wirklichen Wiſſen Manches unſichtbar, das denn doch wirklich als Aeußerung dieſes Vermögens iſt. Sollte nun etwa alle Aeußerung des Vermögens in das Wiſſen eingeführt werden, ſo könnte dies nur in einem andern Wiſſen als in dem erſt erwähnten geſchehen, und das geſammte Wiſſen, würde, durch den Widerſtreit des Geſetzes der Form der Sichtbarkeit, und dem, daß es ſich in ſeiner Ganzheit ſehe, in verſchiedene Stücke nothwendig zerfallen. Ferner iſt innerhalb dieſes ſeines formalen Seins das Vermögen beſtimmt durch ein unbedingtes Soll. Es ſoll ſich ſehen als Schema des göttlichen Lebens, was es urſprünglich iſt, und durch welches Sein allein es Daſein hat. Dies iſt ſeine abſolute Beſtimmung, durch die es ſelbſt als Vermögen vollendet erſchöpft iſt. Es ſoll ſich ſehen als Schema des göttlichen Lebens: ſo ſieht es ſich einmal als ſollendes und könnendes Vermögen, das andere Mal als die wirkliche Vollziehung dieſes Vermögens; Beides fällt aus einander, und die

factiſche Möglichkeit des Letztern iſt durch die geſchehene Vollziehung des Erſtern bedingt. [1] Hierin liegt nun der Grund der oben angedeuteten Mannigfaltigkeit.

1. Zuerſt ſoll dem abſoluten Vermögen das Soll ſichtbar werden, ein Sollen des Soll, ohne daß es ſich ſchon als Princip in dieſer Entwickelung unmittelbar ſehen könnte. Das Wiſſen durch das unmittelbar unſichtbare Princip nennen wir Anſchauung; ihr ganzes Gebiet iſt Ausdruck und Schema des bloßen Vermögens. Da in ihr noch nicht das göttliche Leben ſchematiſirt iſt, ſondern ſie erſt die Möglichkeit dazu herbeiführt: ſo bleibt ihr nichts übrig, denn die bloße Geſtalt des Vermögens in ſeiner Gegebenheit, das hier in dieſer ſeiner Nichtigkeit ſchematiſirt wird. So iſt dieſes ganze Gebiet nichts; und nur in ſeiner Beziehung auf das wirkliche Sein, indem deſſen factiſche Möglichkeit dadurch bedingt iſt, erhält es eine Bedeutung. Es iſt ein Vermögen des Hinſchauens, und zwar ohne die Richtung auf das Eine göttliche Leben, die auf dieſem Standpunkte verborgen bleibt: ein unbeſtimmtes und durchaus ungebundenes, jedoch abſolutes Vermögen, alſo ein unendliches. Es ſchematiſirt ſich darum als hinſchauend ein Unendliches in Einem Blicke, demnach als in derſelben ungetheilten Anſchauung ſich zuſammennehmend und zuſammenziehend auf ein in der erſten Unendlichkeit Begrenztes, in ſich ſelber gleichfalls unendlich Theilbares, einen verdichteten unendlichen Raum in einem andern einfachen unendlichen Raume, oder Materie, eine unbegrenzte materielle Welt im Raume. Um ſich als abſolut anfangendes Princip für die Anſchauung zu ſchematiſiren, muß das Vermögen vor ſeiner Wirkſamkeit ein mögliches Wirken, nicht am abſoluten Soll, erblicken, das hier noch unſichtbar iſt, ſondern an einer gleichfalls blind ſchematiſirenden Cauſalität, die doch nicht unmittelbar Cauſalität iſt, die

[1] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 10—17; Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 93, 131, 477.

aber ſchlechtweg durch die erſcheinende Vollziehung des Vermögens es zu werden erſcheine; eine ſolche iſt der **Trieb**. Die Beziehungen, welche der Trieb in ſeiner Wirkſamkeit auf die Körperwelt fühlt, ſind die **Qualitäten**. In dieſer Wirkſamkeit iſt das Vermögen ſich gegeben als das Eine und ſelbige Vermögen der **Selbſtbeſtimmung**, das durch kein Wirken zu erſchöpfen iſt. Es entſteht ihm in dieſer Anſchauung ſeines Einen unendlichen Vermögens eine Unendlichkeit, nicht in Einem Blicke, wie die räumliche, ſondern eine ſolche, in der es ſein unendliches Wirken anſchauen könne: eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, die **Zeit**. Auch im Zuſtande des Triebes bleibt aber ein Schema der (räumlich) vorhanden ſein ſollenden Dinge, damit der Trieb auf ſie bezogen werden könne; und dies bildet den Zuſammenhang zwiſchen dieſen beiden aus einander fallenden Zuſtänden der Anſchauung.[1] — Die **Unendlichkeit** iſt nichts an ſich, und es kommt ihr durchaus kein wahrhaftes Sein zu; ſie iſt lediglich das Mittel, woran das Einzige, das da iſt, und das nur in ſeiner Unſichtbarkeit iſt, ſichtbar wird, und woraus ihm ein Bild, ein Schemen und Schatten ſeiner ſelbſt im Umkreiſe der Bildlichkeit erbaut wird.[2]

2. Es liegt im Vermögen ferner die Beſtimmung, ſich zu erheben zum **Erſehen des Soll**, deſſen factiſche Vollziehung nun möglich iſt. Der eigentliche Act des nun vollziehbaren Vermögens wäre das Sichlosreißen vom Triebe, ſo daß auch das Gehaltenſein in der Anſchauung wegfallen würde. Das Wiſſen ſtände nun da als Eins, ſo wie die Wiſſenſchaftslehre bei ihrem Beginnen es erblickt; es würde in dieſer ſeiner Weſens-Einheit eingeſehen als unſelbſtſtändig und bedürftig eines Trägers, des Einen, das da iſt ſchlechtweg durch ſich. Ein Wiſſen in dieſer Form iſt kein Anſchauen mehr, ſondern reines **Denken** oder Intelligiren. In der Sphäre der

---

[1] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 18—26.

[2] Reden an die deutſche Nation, S. 239—240.

Anſchauung war das Vermögen nicht als Eins angeſchaut, ſondern als ein Mannigfaltiges; dieſes Vermögen, das nun durch die Selbſtanſchauung zum Ich geworden iſt, war in dieſer Sphäre nicht Ein Ich, ſondern es zerfiel nothwendig in eine Welt von Ichen. Dies zwar nicht in der Form der Anſchauung ſelbſt. Wohl aber muß dieſe Trennung der Iche einfallen in derjenigen Form, in welcher allein auch die Einheit hervorgebracht wird, in der des Denkens, indem die Vielheit der freien Principe durch einen Schluß aus ihrer Wirkungsweiſe auf die Sinnenwelt erkannt wird. Dieſes Zerfallen und die dabei dennoch Statt finden müſſende gegenſeitige Anerkennung wäre nicht möglich, wenn nicht das Object der Anſchauung und des Wirkens Aller Eine und dieſelbige, ihnen Allen gleiche Welt wäre. Die Anſchauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieſer Welt das Ich als abſolut Sollendes ſich ſichtbar würde. Damit das Ich ſich als Eines in einer gegebenen Vielheit von Ichen erkennen könne, muß die Sinnenwelt für jedes anſchauende Individuum dieſelbe ſein: derſelbe Raum und dieſelbe Erfüllung deſſelben für alle, ohnerachtet es der individuellen Freiheit überlaſſen bleibt, dieſe gemeinſame Erfüllung in einer eigenthümlichen Zeitfolge aufzufaſſen; dieſelbige Zeit und ihre Ausfüllung durch ſinnliche Begebenheiten für alle, ohnerachtet in ſeinem eigenen Denken und Wirken es jedem frei ſteht, ſie auf ſeine eigene Weiſe auszufüllen. Das Soll der Sichtbarkeit des Soll (die Sinnenwelt), wie es aus Gott ausgeht, iſt ja an das Eine Princip geſtellt, wie denn aus Gott nur Ein Princip ausgeht; und dieſe allgemeine Uebereinſtimmung macht die Sinnenwelt zur wahren.[1]

3. Das Wiſſen iſt durchs Denken eingeſehen als ſein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In dieſem Denken habe ich das Wiſſen nicht unmittelbar, ſondern nur in einem Schema: noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, ſondern

---

[1] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 26—34.

dieſes nur in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe.[1] Die Anſchauung iſt alſo, nach Fichte, die erſte Ertödtung des göttlichen Lebens: das Denken die zweite, weil das Ich nun zum Bewußtſein ſeiner Individualität gelangt, wogegen die Anſchauung noch eine Allen gemeinſame Sphäre darbot. Das Dritte iſt, daß aus dieſem Tode des Todes das neue Leben hervorgeht. Dies nennt er die Reflexibilität, Beſinnbarkeit der Erſcheinung, herbeigeführt dadurch, daß die Erſcheinung ſich erſcheinen kann nur als Princip: Das abſolute Vermögen der Beſinnung, welches ich zufolge meines Seins aus Gott habe, offenbart ſich als ein Soll des Erſehens, daß Ich, — das in der Sphäre der Anſchauung ſchon erſehene Princip, — daß Ich ſoll. Denken und Anſchauen fallen aus einander, inſofern das Letztere durch das Erſtere bis in ſein Princip, den Trieb, aufgehoben und vernichtet wird; ihr Zuſammenhang aber wird dadurch gebildet, daß das Letztere die factiſche Möglichkeit des Erſten bedingt. In dieſem beſchriebenen Denken denke ich blos das Wiſſen als Schema des göttlichen Lebens ſein könnend, und, da dieſes Können der Ausdruck Gottes iſt, der auf das Sein geht, als daſſelbe ſein ſollend; keineswegs aber bin ich es. Aber nun, da alle factiſchen Bedingungen ſchon vollzogen ſind, ſteht es auch unmittelbar in meinem Vermögen, es wirklich zu ſein. Indem ich, das nichtige Anſchauen und das leere Intelligiren fallen laſſend, mit abſoluter Freiheit und Unabhängigkeit mein Vermögen vollziehe, erſcheint mir dies Wiſſen jetzt unmittelbar als das, was ich ſchlechtweg ſoll; ein Wiſſen, deſſen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wiſſens: ſondern das da iſt durch ſich ſelbſt ſchlechtweg, wie es iſt, ſo wie das göttliche Leben, deſſen Schema es iſt, ſchlechtweg durch ſich ſelbſt iſt, wie es iſt.[2]

---

[1] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 35.

[2] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 387; Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 36—40.

Ich weiß nun zwar, was ich ſoll, weiß von dem Schema Gottes; aber das geforderte Sein iſt noch immer nicht vollzogen. Dieſer Ich iſt der in der Anſchauung gegebene, das Individuum. Durch die Kraft ſoll ich, als Princip der Sinnenwelt, darſtellen in ihrer Sphäre und in ihr anſchaubar machen, was ich als mein wahres Weſen anſchaue in der überſinnlichen Welt. Die Kraft iſt gegeben als ein Unendliches; was daher in der Einen Welt des Gedankens ſchlechthin Eins iſt, das was ich ſoll, wird in der Welt der Anſchauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu löſen habe in alle Ewigkeit. Wie kann nun, innerhalb der in der Anſchauung doch fortdauernden, und durch das abſolute Soll, als gerichtet an mich Individuum, ausdrücklich geheiligten Unendlichkeit, die Einfachheit und Unwandelbarkeit meines wahren Seins (denn es iſt Schema Gottes) hervorgebracht werden? Durch die wirkliche und gänzliche Ertödtung des Triebes iſt jene unendliche Beſtimmbarkeit, die eigentlich eine Unbeſtimmtheit iſt, ſelbſt vernichtet, und in eine einzige abſolute Beſtimmung aufgenommen, den abſolut einfachen Willen, der das ebenſo einfache Soll zum treibenden Princip der Kraft erhebt. Laßt dieſe Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie ſie muß; der Wandel iſt nur in ihren Producten, keinesweges in ihr ſelbſt: ſie iſt einfach, und ihre Richtung iſt Eine, und dieſe iſt mit einem Male vollendet. Und ſo iſt denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anſchauen oder Realität ſich innig durchdringen. Er iſt ein reales Princip, denn er iſt abſolut und unwiderſtehlich beſtimmend die Kraft, haltend aber und tragend ſich ſelbſt; er iſt ein intelligirendes Princip, er durchſchaut ſich, und er ſchaut an das Soll. In ihm iſt das Vermögen vollſtändig erſchöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben. Das unendliche Wirken der Kraft ſelbſt iſt nicht um ſeiner ſelbſt willen, und als Zweck: ſondern es iſt nur, um das Sein des Willens in der Anſchauung zu documentiren. So endet denn die Wiſſenſchaftslehre, welche in ihrem

Inhalte die Vollziehung des ſo eben ausgemeſſenen abſoluten Vermögens zu intelligiren iſt, mit der Erkenntniß ihrer ſelbſt, als eines bloßen Schema, jedoch als eines nothwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine Weisheitslehre, d. i. in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein ſich ſelbſt klarer und auf ſich ſelbſt ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich iſt, ſich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben: nicht dem in ſeiner Richtigkeit dargeſtellten Leben des blinden und unverſtändigen Triebes, ſondern dem an uns ſichtbar werden ſollenden göttlichen Leben. Wer ſelbſt ergriffen wäre von dem Geiſte, der hier lebt, der wird getrieben werden, dieſe Wahrheit auch darzuſtellen in einem ihrer würdigen Leben.[1]

II. Praktiſche Philoſophie. Der religiöſe Geiſt, der die Wiſſenſchaftslehre umgeſtaltete, durchdringt nun auch die übrigen Disciplinen des älteren Fichte'ſchen Standpunkts und beleuchtet ſie mit dem Lichte dieſer neuen Erkenntniß. Wie Schleiermacher, läßt auch Fichte das ganze Gebiet des Wiſſens in zwei Seiten zerfallen, die Phyſik und die Geſchichte, und behandelt nur die letzte, das Gebiet des Geiſtes: Der Eine in alle Ewigkeit ſich gleich bleibende Gegenſtand, an dem das Wiſſen alle Ewigkeit hindurch zu begreifen hat, heißt in dieſer ſtehenden objectiven Einheit Natur: und die regelmäßig auf ihn gerichtete Empirie, Phyſik. An ihm entwickelt ſich das Wiſſen in einer fortfließenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieſer Zeitreihe regelmäßig gerichtete Empirie heißt Geſchichte, deren Gegenſtand die zu aller Zeit unbegriffene Entwickelung des Wiſſens am Unbegriffenen iſt.[2] Daß Fichte ein Unbegreifliches annimmt, theilt er mit Kant und Jacobi; daß er aber nichtsdeſtoweniger es als ſolches zu begreifen ringt, und dies ihm auch in einem gewiſſen Grade gelungen iſt, das macht ihn zum Uebergangspunkte in die ſpätere Entwickelung der Philoſophie.

---

[1] Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe, S. 40—46; Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 492.

[2] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 284.

A. Rechtslehre. Die Iche müſſen angeſchaut werden als wirkend in einer gemeinſchaftlichen Wirkungsſphäre. Denn an ſie, als Individuen, richtet ſich das ſittliche Gebot, das Bild Gottes zu realiſiren. Das Gebot an Jeden aber iſt nur ein Theil des Einen Bildes, das Alle mit gemeinſchaftlicher Kraft hervorbringen ſollen; das Eine Bild hängt zuſammen in Allen anſchaubar, und iſt nur zum Theil von Jedem hervorzubringen. Alle haben darum nothwendig ein gemeinſchaftliches Object und Sphäre dieſes Bildens des Einen Bildes durch gemeinſchaftliche Kraft. In dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre kann nun die Freiheit des Einen die des Andern ſtören. Die ganze Gemeinde vernünftiger Weſen unter dem Sittengeſetze gedacht, iſt die Störung unmöglich, weil Alle den Einen Willen haben: das Rechtsgeſetz alſo nicht nöthig; dieſes findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengeſetz noch nicht allgemein herrſcht, und als Vorbereitung auf die Herrſchaft deſſelben. Jeder muß ausſchließlich und eigenthümlich ſeine Grenzen haben, innerhalb welcher alle Andern ihn ungeſtört laſſen ſollen; eine Sphäre ſeines Handelns, welche man Eigenthum nennt. Das Eigenthum des Körpers muß durch das Rechtsgeſetz blos geſichert werden, da es ſchon eine Verfügung der Natur iſt; das Eigenthum der Sphäre dagegen muß befohlen werden, als Bedingung des erſteren.[1] In der weiteren Ausführung haben jene erſten Grundſätze, wie man ſchon aus dem zuletzt Angeführten erſieht, dann aber durchaus keine weſentliche Veränderung hervorgebracht. Im öffentlichen Rechte nimmt er das Ephorat zurück, und ſtellt den Satz der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Politik auf, daß der Beſte herrſchen müſſe. Da aber die Aufgabe, das Recht zu conſtituiren, d. h. den Gerechteſten ſeiner Zeit und ſeiner Nation zum Herrſcher derſelben zu machen, durch menſchliche Freiheit nicht zu löſen ſei: ſo ſchiebt er ſie, ſeinem religiöſen Standpunkte gemäß,

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 501—502, 504.

der göttlichen Weltregierung in die Schuhe, die, wenn ſie einmal den Gerechteſten zum Herrſcher ſeines Volkes berufen, dieſen auch dafür werde Sorge tragen laſſen, eine Succeſſion der Beſten zu erhalten; was dann ziemlich leicht ſei.[1]

B. Sittenlehre. Als Einleitung zu dieſer Wiſſenſchaft in ihrer umgearbeiteten Form kann die populare Schrift, die Beſtimmung des Menſchen, gelten, in welcher zunächſt die Unterwerfung des Menſchen unter die Natur beklagt, und dann im Sittengeſetz die einzig mögliche Befreiung von derſelben prophezeit wird, wie dies auch der Hauptgedanke der Schleiermacher'ſchen Ethik iſt. Ich ſelbſt, heißt es im erſten Buche „Zweifel" betitelt, mit Allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieſer Kette der ſtrengen Naturnothwendigkeit. Ich bin eine Beſtimmung der urſprünglichen Denkkraft des Univerſums. Aeußere Umſtände beſtimmen die Wirkſamkeit der menſchenbildenden Naturkraft, in denen der Grund liegt, daß gerade ich, dieſe beſtimmte Perſon, ein ſolches Individuum meiner Gattung wirklich wird. Ich ſelbſt, als eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung eines Höheren, will ſelbſtſtändig, nicht an einem Andern und durch ein Anderes, ſondern für mich ſelbſt Etwas ſein: und will, als ſolches, ſelbſt der letzte Grund meiner Beſtimmungen ſein. Ich will der Herr der Natur ſein, und ſie ſoll mein Diener ſein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluß auf ſie haben, ſie aber ſoll keinen haben auf mich. Dies iſt der Inhalt meiner Wünſche und Forderungen.[2]

Im zweiten Buche, dem „Wiſſen," gewährt nun ein Geiſt dem Ich dies Ziel ſeines Strebens, und ſie kommen in ihrer Unterredung gemeinſchaftlich zu dem Reſultate: Daß alles Wiſſen lediglich ein Wiſſen von Dir ſelbſt iſt, daß Dein Bewußtſein nie über Dich ſelbſt hinausgeht, und das Bewußtſein eines Dinges außer uns abſolut nichts weiter iſt als das Product unſeres eigenen

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 632, 629, 635.
[2] Beſtimmung des Menſchen, S. 69, 26, 29, 32—33, 54, 48, 56.

Vorſtellungsvermögens. — Doch auch dieſer errungenen Freiheit flucht der Ich, weil die Vorſtellung nur Bild, nur Schatten einer Realität iſt: Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen; es iſt kein Sein. — Alles Wiſſen aber, bemerkt der Geiſt, iſt nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entſpreche; dieſe Forderung kann durch kein Wiſſen befriedigt werden.[1] Das Wiſſen vernichtet alſo alles Sein, und bezieht ſich doch nothwendig auf ein Sein.

Dieſer Widerſpruch wird drittens im „Glauben", als dem Organe aller Realität, dadurch gelöſt, daß das Thun als die Beſtimmung des Menſchen ausgeſprochen wird: Zweckbegriffe ſind nicht, wie Erkenntnißbegriffe, Nachbilder eines Gegebenen, ſondern vielmehr Vorbilder eines Hervorzubringenden. Hier liegt der Punkt, an welchen das Bewußtſein aller Realität ſich anknüpft; die reelle Wirkſamkeit meines Begriffs, und die reelle Thatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuſchreiben genöthigt bin, iſt dieſer Punkt. Meine Welt iſt Object und Sphäre meiner Pflichten, und abſolut nichts Anderes. Was mich nöthigt zu denken, daß ich ſo handeln ſolle, nöthigt mich zu glauben, daß aus meinem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geiſtes die Ausſicht auf eine andere beſſere Welt, als die für mein ſinnliches Auge vorhandene. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren ſein im Fortgange der Zeiten. Im Andrange der Noth zuerſt geweckt, ſoll ſpäterhin beſonnener und ruhig die Wiſſenſchaft eindringen in die unverrückbaren Geſetze der Natur, die ganze Gewalt dieſer Natur überſehen, und ihre möglichen Entwickelungen berechnen lernen: ſoll eine neue Natur im Begriffe ſich bilden, und an die lebendige und thätige eng ſich anſchmiegen und auf dem Fuße ihr folgen. Es iſt die Beſtimmung unſeres Geſchlechts, ſich zu

---

[1] Beſtimmung des Menſchen, S. 122, 159, 174, 162—164, 173, 176.

einem einigen in allen ſeinen Theilen durchgängig mit ſich ſelbſt bekannten und allenthalben auf die gleiche Weiſe ausgebildeten Körper zu vereinigen. Nachdem keine ſelbſtſüchtigen Abſichten mehr die Menſchen zu theilen und ihre Kräfte im Kampfe unter einander ſelbſt aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinſchaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig iſt, die widerſtrebende, ungebildete Natur. Dies iſt der Zweck, den uns die Vernunft aufſtellt, und für deſſen unfehlbare Erreichung ſie bürgt. Es muß in irgend einer Zeit erreicht ſein ſollen dieſes Ziel, im Leben und durch das Leben. Und hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf, und das Grundgeſetz ihrer Ordnung ſteht klar vor dem Auge meines Geiſtes. In ihr iſt rein und blos der Wille, wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen ſterblichen Augen verſchloſſen liegt, erſtes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unſichtbare Reich der Geiſter hindurchläuft. Das, was ſie Himmel nennen, liegt nicht jenſeit des Grabes; es iſt ſchon hier um unſere Natur verbreitet, und ſein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Die Stimme des Gewiſſens iſt das in meine Sprache überſetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Theile in die Ordnung der geiſtigen Welt, oder in den unendlichen Willen, der ja ſelbſt die Ordnung dieſer geiſtigen Welt iſt, mich zu fügen habe. Meine geſammte Perſönlichkeit iſt mir ſchon längſt in der Anſchauung des Ziels verſchwunden und untergegangen. Alles Leben iſt Dein Leben, Unendlicher, und nur das religiöſe Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. Rein und heilig, und Deinem eigenen Weſen ſo nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm ſein kann, fließet dieſes Dein Leben hin als Band, das Geiſter mit Geiſtern in Eins verſchlingt, als Luft und Aether der Einen Vernunftwelt.[1]

[1] Beſtimmung des Menſchen, S. 193, 182, 186—187, 210, 217—218, 223, 225, 232—233, 244, 246—248, 256, 258, 292, 323, 330, 332.

Im Syſteme der Sittenlehre, wo Fichte die Schleiermacher'ſche Ethik weit überflügelt, und das Princip des Novalis, die Ertödtung des particularen Ich, auf das ſittliche Leben anwendet, wird der Zweckbegriff als das Abſolute geſetzt: Der Begriff iſt Grund der Welt mit dem abſoluten Bewußtſein, daß er es ſei, nicht Abbild oder Nachbild, ſondern ſelbſtſtändiges, abſolut erſtes Bild, aus dem für die Sittenlehre alles Sein hervorgeht. In der Wiſſenſchaftslehre iſt dann der Begriff allerdings Abbild, das Bild Gottes; die Sittenlehre muß von Gott nichts wiſſen, ſondern den Begriff ſelbſt fürs Abſolute halten. In der Sittenlehre iſt die Philoſophie alſo noch nicht zu Ende gekommen. Der Begriff iſt ſchlechthin durch ſich beſtimmt, — durch ſich in der reinen und abgeſchloſſenen Sittenlehre: durch das innere Weſen Gottes in der Gottes- oder Wiſſenſchaftslehre. Die Idee, das bloße Geſicht, iſt das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken ſich erſchließt. Eins von Beiden muß man fahren laſſen, Geiſt oder Natur. Daß das geiſtige Auge nur Bild ſei eines höheren, unmittelbar ſchlechthin unerforſchlichen und unbegreiflichen Seins, gehört nicht hierher. Wo für die gewöhnliche Anſicht das Bild liegt, da liegt für uns das Sein (die ideale Welt): was ihnen dagegen Sein iſt, das iſt uns bloßes Bild (die objective Welt); dieſe iſt nur die Erſcheinung jener wahren. So wird die Sittenlehre Seinslehre; dieſe Lehre von dem wahren Leben iſt Metaphyſik. Die Sittenlehre ſteht nicht in dem Standpunkt der Wahrheit, ſondern in dem der Erſcheinung, um dieſe in Wahrheit aufzulöſen. Die Sittenlehre ſtellt das Syſtem der Erſcheinung des Ich auf; iſt das Ich wahrhaft, ſo wird es ſich im Bewußtſein ſo und ſo erſcheinen. Das Ich muß ſich erſcheinen als der objectivirte, in einem Daſein dargeſtellte Begriff; das Wort wird Fleiſch. Die hier aufgeſtellten Sätze ſpricht das Chriſtenthum ebenfalls aus.[1]

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 3—5, 30—36.

1. Reine Sittenlehre. Die Welt, als Abbild des Begriffs, iſt objectiver Begriff; der reine Begriff wird alſo im Bewußtſein Grund des objectiven Begriffs. In der Sittenlehre iſt die Welt des Begriffs, des Geiſtes, die einzige und wahre; ſie behauptet eine reine Geiſterwelt. Der Begriff ſchaut ſich an als ſich ſelbſt beſtimmend zum Grund=Sein, als übergehend von der Unthätigkeit und Unwirkſamkeit zur Wirkſamkeit; dieſer Act iſt Vermittelung des Seins mit dem Nichtſein. Das Ich muß ſich erſcheinen als durchaus und ſchlechthin nichts Anderes, denn als Leben des abſoluten Begriffs (der Vernunft), iſt die erſchöpfende Formel der Sittenlehre. Der Begriff iſt ein abſolut freies Leben, ſich zu äußern oder auch nicht. Durch das Bewußtſein der Cauſalität des Begriffs wird der Begriff mit der Form der Lebendigkeit ſyntheſirt; ſo iſt das formale Leben, die Erſcheinung, nicht überhaupt Erſcheinung, ſondern Erſcheinung eines ſchlechthin durch ſich Beſtimmten, des abſoluten Gottes. Durch den abſoluten Inhalt des Begriffs erhält das Leben dieſen Inhalt. Der Begriff, als Grund ſeiner ſelbſt, ſetzt außer ſich ab in einem objectiven Sein ſein inneres Sein. Ein beſtimmter Begriff iſt Grund eines beſtimmten Products. Mit der ſich beſtimmenden Freiheit muß vereinigt und verſchmolzen ſein ein Vorbild, in welchem die durch die Handlung hervorzubringende Reihe von Producten ſchon vollendet, und in ihrer Einheit aufgefaßt wäre. Zum Handeln käme alſo ein Schauen hinzu; und dieſe abſolute Identität des Sehens und Lebens iſt Ich. Die Realität wird in der That hingeſehen. Durch das Ich als Weltſchöpfer entſteht ein objectives Sein außer dem Ich, ein Nicht=Ich, Außer=Ich. Das Ich iſt der ſtehende, feſte Einheitspunkt des Lebens des Begriffs. Die Syntheſis des Begriffs mit der abſoluten Selbſtbeſtimmung iſt das Wollen. Das Ich iſt nicht frei, den Begriff zu haben oder auch nicht; den hat es durch ſein bloßes Sein. Wohl aber iſt es frei, d. h. es hängt von ſeiner abſoluten Selbſtbeſtimmung ab, ſich zum Grund=Sein zu

11 *

beſtimmen. Es iſt darum frei, überhaupt zu wollen oder auch nicht; die Wahl aber unter mehreren Begriffen iſt unmöglich. Unter der Herrſchaft der Triebe iſt ganz und gar keine Freiheit und Selbſtbeſtimmung. [1]

Das ideale Sein, was ſich im realen abſetzt, iſt Zweck, Abſicht, Beſtimmung, Sollen. Das Soll iſt Grund der Selbſtbeſtimmung, Motiv des Willens. Das, was das Ich ſchlechthin ſoll, iſt ſeine Pflicht. Die Pflichtenlehre gibt das Was, die Qualität; ſittlich wird etwas nur, wenn die Pflicht das Motiv iſt. Das Leben des abſoluten Begriffs iſt: die Pflicht wollen, um der Pflicht willen. Unſere Aufgabe iſt, ein vollſtändiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzuſtellen. Das große allgemeine Ich iſt das geſammte Menſchengeſchlecht. Wenn die Menſchheit ſelbſtſtändig geworden, erzieht Gott ſie nicht mehr unmittelbar, in der Form bewußtloſer Naturentwickelung, ſondern in der Form des klaren beſonnenen Begriffs durch Menſchen, die nie etwas Anderes, als ſein Werkzeug ſind. Ein individuelles Ich (und andere gibt es in wirklicher Erſcheinung nicht) iſt eine gewiſſe beſchränkende Form des abſoluten Begriffs zu erſcheinen. Iſt die Wirklichkeit der Erſcheinung innerhalb dieſer Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs zu erſcheinen, ſo iſt dieſes Ich ſittlich. [2]

Der Grundſatz der Sittenlehre läßt ſich auch ſo faſſen: das Ich muß ſich erſcheinen als nur Erſcheinung und nicht ſelbſtſtändiges Sein. Warum wollteſt Du denn nicht die Macht des Begriffs rein in Dir walten laſſen, gleichſam auf ihre eigene Verantwortung? In uns als eigene Kraft iſt gar nichts Gutes. Nur die an meine Perſönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathſchluſſes iſt das wahrhaft Seiende an mir; alles Uebrige, was ich mir noch beimeſſe, iſt Traum, Schatten, Nichts. Doch

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 82, 6, 9—10, 37, 13—21.
[2] Ebendaſelbſt, S. 22—24, 28, 39—44.

ſoll Keinem dadurch die Verachtung für ſeine Nichtigkeit erſpart werden. Darum ſollen die, denen es Gott vergönnt hat, ſeines Bildes Leben zu ſein, allerdings fortlehren und fortermahnen, ſo dringend ſie können, und die lebendigſten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht ſparen. Das ſittliche Ich iſt das unmittelbare Leben des wahren Begriffs: das anderweitige Ich nur das Bild dieſes Lebens, das Bild des Bildes. Hier erſcheint das Leben des Begriffs blos als Leben des Ich, das Ich leuchtet nicht ein als das Leben des Begriffs; die Erſcheinung iſt nicht Erſcheinung des ſelbſtſtändigen und abſoluten Lebens des Begriffs, ſondern vielmehr ſeines Todes, ſeiner Gebundenheit und Erſtorbenheit, ungeachtet dieſer Tod und dieſe Erſtorbenheit dennoch lebt. Beide Fälle ſind darin gleich, daß es immer der Begriff iſt, der heraustritt in die Wirklichkeit; der Unterſchied iſt nur der, ob er als ſolcher heraustritt, oder ob von formalen Beſtimmungen modiſicirt und umhüllt, nämlich in der Grundform des Ich. Das zeitliche Leben des Menſchen ſoll ein unvergängliches und ewiges Reſultat hinterlaſſen in der Geiſterwelt. Der Rechtſchaffene betrachtet ſeine individuelle Perſon ſelbſt als einen Gedanken der Gottheit; und ſo eben, wie die Gottheit ihn gedacht, iſt ſeine Beſtimmung und der Zweck ſeines Daſeins. Dieſe gründliche Rechtſchaffenheit, redlicher Fleiß und Ergebung in ſeine Natur, iſt ſelbſt die göttliche Idee in ihrer allgemeinſten Geſtalt; und kein nur redliches Gemüth iſt ohne Gemeinſchaft mit der Gottheit. Unſer wahrhaftiges und unmittelbares Sein in der göttlichen Idee kommt unabläſſig vor als Anforderung eines Werdens, demnach als Misbilligung unſeres jedesmaligen ſtehenden Seins; und ſo macht die Idee uns wahrhaft beſcheiden, und beugt vor ihrer Majeſtät uns nieder in den Staub.[1]

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 45—48; Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 79, 74—75, 68, 82.

Das Leben des Ich iſt Freiheit, d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs. Das Ich iſt in der Wirklichkeit der Erſcheinung ein eigenthümliches Leben, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Entweder jene Indifferenz iſt bloße Erſcheinung: oder ſie iſt Realität, in der Erſcheinung nämlich. Iſt das Ich in der That indifferent, ſo iſt der Begriff nur abgeſetzt und todt in einem Bilde. In dieſem Falle iſt das Ich real, im erſten bloße Erſcheinung: dennoch jenes nur Erſcheinung der Erſcheinung. Dieſe Realität iſt relativ: die des Begriffs, Gottes, abſolut. Das Ich muß erſcheinen als unmittelbar wollend, ſo wie der Begriff nur bis zum Wollen klar geworden iſt. Wenn zwiſchen des Begriffs praktiſche Klarheit und ſein Wollen Zeit fällt, ſo iſt das Ich nicht ſittlich. Alle Zeit des ſittlichen und wahren Ich wird ganz allein durch den Begriff gemacht. Das Ich ſoll, ſeiner Selbſterſcheinung zufolge, ſicher ſein können, daß dies in alle Ewigkeit niemals werde anders ſein können. Der Begriff erſcheint als Princip aller Zeit im ſittlichen Ich; dem andern Ich läuft ſeine Zeit im leeren Bewußtſein des Begriffs, ohne alles Thun danach, ab. Daß der Wille des ſittlichen Ich nur die Erſcheinung des abſoluten, Einen, ewig ſich gleichen Begriffs iſt, dies bürgt für die Ewigkeit deſſelben. Würde dieſer Wille jemals geändert, ſo wäre dies nur ein Beweis, daß er nie da geweſen. In dieſem Zuſtande der Sittlichkeit muß das Ich gänzlich vernichtet ſein; denn es ſelbſt, ſeiner Perſönlichkeit nach, iſt ja nichts, denn das Leben ſeines abſoluten Begriffs. Es iſt ſich bewußt ſeiner Perſönlichkeit ewiger Fortdauer; denn dieſe iſt eben der Begriff. Dagegen kann jedes Ich, das ſich nicht als Leben des Begriffs erſcheint, ſicher ſein der abſoluten Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit. Die Wiedergeburt muß durch die Kraft des Begriffes oder Gottes geſchehen; aber da das Grundgeſetz des Ich die Freiheit iſt, muß, was Gott wirkt oder der Begriff, zugleich erſcheinen als gewirkt durch eigene Freiheit, obgleich dieſe Freiheit nur Erſcheinung, nicht Wahrheit iſt. Dieſe

Sätze liefern einen Beitrag zum Verſtändniß des Chriſtenthums, das man immer noch nicht verſteht. Da in der Sittlichkeit der Wille gar nicht mehr wird, ſondern iſt, und nur ſeine Accidenzien verändert: ſo iſt das Sollen in ſeiner rein allgemeinen Form nur einmal Motiv geweſen, und wird es in Ewigkeit nicht wieder. Wo aber das Soll eines beſondern Inhalts Motiv des Willens wird, da iſt der allgemeine gute Wille noch nicht vorhanden. [1] Der Progreß ins Unendliche, worin Sein und Sollen nimmer adäquat werden, iſt alſo jetzt aufs Unſittliche beſchränkt.

Es findet ſich Jedem in der Empirie eine Summe von Subjecten, eine Gemeinde von Ichen, ohne alles Zuthun der Freiheit; was Keiner ändern kann. Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung: es iſt theils ein empiriſches; theils iſt es etwas an ſich, ein Glied der Gemeinde. Jedes Individuum hat ſeinen individuellen Charakter, einen beſondern Antheil an dem Sein und Leben der Gemeinde als des aus ſolchen Individuen zuſammengeſetzten organiſchen Ganzen. Als empiriſches Bild eines Sehens iſt jedes Individuum dem andern gleich, ein Naturproduct; alle haben da den einzigen Zweck der Selbſterhaltung. Aber das Ich, als Darſtellung des Realen in der Erſcheinung, iſt Urheber einer neuen in den Naturgeſetzen nicht geforderten Ordnung der Mannigfaltigkeit. Dadurch erhält nun das Individuum zuerſt ſeinen individuellen Charakter, der nothwendig ein geiſtiger iſt. Es iſt Freiheitsproduct, Reflex der Entwickelung des Unſichtbaren, Realen zur Sichtbarkeit. Jener Charakter wird dem Menſchen nicht angeboren, ſondern er entwickelt ſich in der Zeit nach unbegreiflichen Gründen und Geſetzen. Das Beſte dabei thut die menſchliche Geſellſchaft, die ſich ſelbſt zum Begriffe erzieht. An dieſem Charakter nun hat der Pflichtbegriff einen Stoff. Die Gemeinde der Iche oder Geiſter, ihre Einheit, offenbart ſich als das Sein an ſich. Dieſe Gemeinde

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 49—53, 55—56, 58—59, 62.

hat nur in der Form des individuellen Bewußtſeins mittelbar, keineswegs aber unmittelbar ein Bewußtſein. Das einzige Kriterium, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtſein klar wird, iſt, wenn es ſich als Glied der Gemeinde, als integrirender Theil dieſes Ganzen erſcheint; nur ſo iſt es an ſich, denn nur das Ganze iſt an ſich.[1]

Das Ich als ein Reales legt ſich dar in Begriffen, die ſich ſchlechthin an die Gemeinde als an eine Einheit richten. Jede wiſſenſchaftliche Einſicht, indem ſie ſich allgemeingültig ausſpricht, ſetzt die Vernunft als ein Allgemeines, ſich ſelbſt Gleiches; und Keiner ſieht einen ſolchen wiſſenſchaftlichen Satz ein, der nicht dieſe Gleichheit der Vernunft in ſich ſchon hergeſtellt und alle Individualität abgeworfen hat. Die Einheit der Gemeinde iſt, allen individuellen Charakter aufzuheben: ſo daß es eigentlich aus Allen nur Einen Charakter gäbe, und Alle ewig forthandeln in Einem Sinne. Jeder muß ſeine Erkenntniß Andern mittheilen, und die der Andern ſich aneignen. Das wirklich Individuelle, darum Sinnliche, behalte Jeder für ſich. Die Aufgabe iſt an Jeden, alle Andern ſich gleich zu machen und ihnen gleich zu werden. Dieſe Gleichheit iſt Sache ihrer Freiheit. Das einzige wahrhaft Selbſtſtändige innerhalb der Erſcheinung iſt die Erſcheinung ſelbſt, wie ſie iſt an ſich, als Bild Gottes. Dies iſt ſie nur in ihrer Einheit als Gemeinde der Individuen. Alſo der Begriff richtet ſich nothwendig an das Ganze und ſpricht vom Ganzen. Die Pflicht des Ganzen aber iſt die Hervorbringung einer gewiſſen Weltordnung. Jeder hat ſeinen beſondern geiſtigen Charakter; die Aufgabe aber iſt, daß Alle dieſen Charakter in Einen verſchmelzen, die ganze Gemeinde daſtehe mit Einem Sinne. Irgend einmal muß dies Ziel erreicht ſein; bis es erreicht worden iſt, wird durch die Erſcheinung nicht dargeſtellt die aufgegebene Weltordnung, ſondern es wird nur gearbeitet

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 65—71.

an der Hervorbringung ihres Bildes. (So iſt auch hier, bis jetzt wenigſtens, Gott noch immer nicht zur vollſtändigen Wirklichkeit herausgeboren, ſondern nur im Werden begriffen.) Der Sittliche will das ganze Pflichtgeſetz, die Sittlichkeit Aller, als eines geſchloſſenen Syſtems, eine Sittlichkeit außer ihm. Das überſinnliche Ich iſt das Eine, nicht das individuelle, die Erſcheinung Gottes. Dieſe Form des Willens vernichtet die Spaltung des Lebens in die Individuenwelt. Der Begriff iſt der Eine, der da Weltgrund und Weltentwickeler iſt. Die Welt iſt in jedem Augenblicke die beſte; ſie iſt das erſte und unmittelbar factiſch gegebene Mittel zur Erſcheinung des göttlichen Bildes.[1]

2. In der angewandten Sittenlehre gibt Fichte die Beſchreibung der innern Geſinnung des Sittlichen: Sein Charakter iſt a) Selbſtloſigkeit; Selbſtverläugnung iſt viel zu wenig geſagt. Das Ich iſt Princip ſeiner Wirklichkeit entweder durch ſich, dann iſt es unſittlich: oder durch das im Begriffe liegende Bild; in dieſer letzten Weiſe iſt kein Selbſt, noch Gefühl deſſelben. Es gibt in der That keine Individuen; ſie ſind nur die aus dem formalen Geſetze der Sicherſcheinung folgenden Formen derſelben. Vom Anfange der Welt her haben alle Weiſen und Guten die Ausſage dieſes Satzes durch ihr eigenes Sein praktiſch dargeſtellt. Das Gewiſſen irrt nie, und kann nicht irren; denn es iſt das unmittelbare Bewußtſein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtſein hinausgeht. Für ſeine Erhaltung muß der Sittliche nur ſorgen, inſofern er Werkzeug des Sittengeſetzes iſt. Kann dieſer Zweck nicht erreicht werden durch gerechte Mittel, ſo nimmt das Sittengeſetz deutlich die Exiſtenz dieſer Perſon zurück. b) Der zweite Grundzug des ſittlichen Charakters iſt Liebe, allgemeine Menſchenliebe; der Grund ſeiner Liebe iſt die ſittliche Grundlage im Menſchen und die Entwickelung derſelben. c) Der fernere Charakter des Sittlichen iſt Wahrhaftigkeit und Offenheit;

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 71–73, 77, 79, 81, 83–84.

er muß wünſchen, daß Alle ihm ins Innere ſehen könnten. Der Unſittliche erſpare den Anblick ſeines Innern der ſich heiligenden Gemeinde. d) Der Charakter des Sittlichen iſt Einfachheit.[1]

3. In einem Anhange wird auch dieſe Disciplin ausdrücklich auf den religiöſen Standpunkt zurückgeführt: Das geſammte Lebensablaufen unſeres Geſchlechts hat keine andere Beſtimmung, als die Vereinigung Aller. Der nun ſchon zu Stande gekommene Einheitspunkt iſt das gemeinſchaftliche ſittliche Grundbewußtſein des ganzen Geſchlechts. Dieſe Uebereinſtimmung in der Einſicht nennt man das Symbol: und die durch dieſelbe gefaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben), die Kirche. Der Begriff bricht irgendwo in der Welt zum Bewußtſein durch; dies geſchieht genialiſch als Offenbarung. Jedes Symbol iſt Nothſymbol. Das Symbol iſt perfectibel: es iſt der Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde; die Lehrer der Kirche müſſen alſo über demſelben ſtehen. Eine Kirche iſt nur, was geradezu auf innere Ueberzeugung wirkt, nicht auf Autoritätsglauben ſich gründet. Sind die Urkunden des Symbols ſeit ihrer Entſtehung noch niemals ganz und richtig verſtanden worden, wie ich dies von den chriſtlichen glaube, ſo muß der künftige Lehrer durch neue Interpretation ihren wahren Inhalt hervorziehen. Die Wiſſenſchaftslehre hat denſelben Inhalt; aber ihr formaler Erkenntnißgrund iſt das allgemeine innere Auge, nicht, wie in der Kirche, das Gefühl. Die Philoſophie muß es wagen, den Menſchen aus dieſer Sphäre des Gefühls loszureißen; ſie enthält den Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organiſchen Vollſtändigkeit und genetiſchen Klarheit. Sie iſt alſo höchſte Richterinn, daß Alles, was ihr widerſpricht, irrig ſei. Zu ihr hinauf muß alſo aller Kirchenglaube und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden. Dieſe Unterſuchung iſt beſonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht ſterben will.[2]

[1] Nachgel. Werke, Bd. III., S. 82, 86—88, 90—92, 94, 96—99.
[2] Ebendaſelbſt, S. 103—106, 109, 111, 113—114, 116—117.

C. Der weitere Verlauf dieſer zweiten Sphäre des neuen Fichte'ſchen Syſtems beſteht darin, daß dies ſo eben beſchriebene Ideal der Sittlichkeit, deren Möglichkeit die Rechtslehre enthielt, nun in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts zur Wirklichkeit komme. Die folgenden Betrachtungen werden ſich alſo faſt ausſchließlich mit einer Philoſophie der Weltgeſchichte beſchäftigen; und zwar entwickeln die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters zunächſt die verſchiedenen Bildungsſtufen, welche die Menſchheit zu durchlaufen habe, um ihr Ziel, die Unterwerfung der Natur unter die Vernunft, zu erreichen.

Fichte iſt in dieſer Schrift davon ausgegangen und hat an das angeknüpft, was Schiller auf dem Gebiete der Univerſalgeſchichte leiſtete. Dieſer bildet nämlich das verbindende Mittelglied zwiſchen Kant und Herder auf der Einen, und Fichte auf der andern Seite. Die beiden Erſten ſtellen überhaupt nur den Gedanken einer nothwendigen und vernünftigen Entwickelung des Menſchengeſchlechts auf; ſie verſuchen auch wohl den Inhalt des Zwecks ſelbſt anzugeben, aber dieſe Beſtimmung bleibt formell. Wir würden Kant durch die Frage: Was iſt der Inhalt jener Verſöhnung von Moral und Politik? in Verlegenheit ſetzen. Denn die freie Verfaſſung iſt ihm nur das Mittel zu dieſem Zwecke. Ebenſo antwortet Herder, auf die Frage nach dem Zwecke der Menſchheit, nur mit dem identiſchen Satze: die Menſchheit. So waren ihm die frühern Völker zwar nicht, wie bei Kant, Mittel für die ſpätern, ſondern jedes in ſich ſelbſt letzter Zweck. Aber da der ganze Zweck wieder draußen in ein anderes Leben fiel, ſo bleibt auch Herder, nur auf eine andere Weiſe, in den unendlichen Progreß befangen. Erſt Schiller hat den Inhalt des Zwecks des Menſchengeiſtes auf eine wahrhaftere Weiſe angegeben; er faßt ihn als das die ganze Gattung durchdringende immanente Weſen derſelben, und beſchreibt auch ſehr richtig im Allgemeinen die Art und Weiſe ſeiner Realiſirung.

In ſeiner Antrittsrede als Profeſſor der Geſchichte zu Jena:

„Was heißt und zu welchem Ende ſtudirt man Univerſalgeſchichte?“ 1789, nennt Schiller, indem er die gegenwärtige Geſtalt der Welt ſchildert, unſer Zeitalter das Zeitalter der Vernunft. Der gegenwärtige Moment (ſagt er) iſt das Reſultat der ganzen Weltgeſchichte. Die hiſtoriſchen Data ſind für die Weltgeſchichte nur inſofern wichtig, als ſie einen Einfluß auf die heutige Weltverfaſſung gehabt haben. Der Univerſalhiſtoriker ſteigt alſo von der Gegenwart zum Urſprung der Weltgeſchichte auf, um, zurückkehrend am Leitfaden der auf dem Hinwege herausgehobenen Facta, die neueſte Ordnung der Dinge abzuleiten. Das Aggregat dieſer Facta verkettet der philoſophiſche Verſtand zu einem vernunftmäßig zuſammenhangenden Ganzen. Seine Beglaubigung dazu liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgeſetze und des menſchlichen Gemüths. Der Trieb nach Uebereinſtimmung reizt den philoſophiſchen Geiſt unwiderſtehlich, Alles um ſich herum ſeiner eigenen vernünftigen Natur zu aſſimiliren, und jede ihm vorkommende Erſcheinung zu der höchſten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben. Er nimmt dieſe Harmonie aus ſich ſelbſt heraus, und verpflanzt ſie außer ſich in die Ordnung der Dinge, d. h. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und ein teleologiſches Princip in die Weltgeſchichte. Solche Betrachtung breitet das kurze Daſein des Menſchen in einen unendlichen Raum aus, und führt das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber. Wie regellos auch die Freiheit des Menſchen mit dem Weltlauf zu ſchalten ſcheine, ruhig ſieht die Geſchichte dem verworrenen Spiele zu. Denn ihr weitreichender Blick entdeckt ſchon von ferne, wo dieſe regellos ſchweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird. Die ſelbſtſüchtigen Zwecke des Einzelnen ſchlagen bewußtlos zur Vollführung des Ganzen aus.[1] Freilich läßt Schiller, etwas Kantiſch, die Objectivität dieſer Anſicht noch „unentſchieden.“

---

[1] Schillers ſämmtl. Werke, Bd. VII., S. 12, 15, 18, 23–27, 29–30.

Dieſen allgemeinen Zweck gibt er nun in einer zweiten hierher gehörigen Abhandlung, „Etwas über die erſte Menſchengeſellſchaft," u. ſ. w. alſo an: Der Menſch ſollte den Stand der Unſchuld, den er, vom Inſtincte abfallend, verlor, wieder aufſuchen lernen durch ſeine Vernunft, und als ein freier vernünftiger Geiſt dahin zurückkommen, wovon er als Pflanze und als eine Creatur des Inſtincts ausgegangen war. Aus einem Paradies der Unwiſſenheit und Knechtſchaft ſollte er ſich, wäre es auch nach ſpäten Jahrtauſenden, zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinaufarbeiten.[1] Schiller hält den Sündenfall alſo ſehr gut für einen Rieſenſchritt der Menſchheit, weil er für dieſe die Bedingung ſei, ſich aus dem Naturtriebe zu befreien, um ſich zu dem zu machen, was ſie ſein ſoll.[2] Schiller ſetzte zuerſt als den Zweck der Geſchichte die Entwickelung der vernünftigen Freiheit. Aber er iſt hierbei ſtehen geblieben, und hat nicht die Momente dieſer Entwickelung näher nachgewieſen, wenn man nicht dahin rechnen will, was er mehr poetiſch ſpäter (1802) in den „vier Weltaltern" hierüber ſagte. Beſtimmter eben hat dies erſt Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gethan, und auf dieſe Weiſe die hingeworfenen Gedanken dieſer Schiller'ſchen Schrift weiter ausgeführt. —

Die gegenwärtige Zeit (heißt es nun in den „Grundzügen") iſt ein nothwendiger Beſtandtheil des großen Weltplans mit unſerem Geſchlecht im Erdenleben. Die Erſcheinungen der Gegenwart müſſen aus dem Begriffe derſelben verſtanden, als nothwendige Folgen aus der Vergangenheit abgeleitet, und ihre eigenen nächſten Folgen für die Zukunft vorhergeſehen werden. Iſt uns dies gelungen, ſo haben wir unſere Zeit begriffen. In der religiöſen Anſicht werden ſchlechthin alle Erſcheinungen der Zeit eingeſehen als nothwendige Entwickelungen des Einen in ſich ſeligen gött-

---

[1] Schillers ſämmtliche Werke, Bd. VII., S. 34—35.

[2] Ebendaſelbſt, S. 36.

lichen Grundlebens: mithin jede einzelne nun eben eintretende Erſcheinung als die nothwendige Bedingung eines höheren Lebens in der Zeit, das aus ihr entſprießen ſoll. Es läßt ſich nicht begreifen, wie dieſes ganze gegenwärtige und erſte Leben unſeres Geſchlechts ſich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhalte und durch ſie beſtimmt werde; ſie ſind aber insgeſammt gut, und durchaus nothwendig für das vollkommenſte Leben. Wir begreifen Alles als nothwendig in dieſem Ganzen und als ſicher führend zum Edleren und Vollkommneren. Alles Große und Edle im Menſchen muß darauf zurückgeführt werden, daß er ſeine Perſon in der Gattung verliere, an die Sache dieſer Gattung ſein Leben ſetze, und es für die Ideen aufopfere, welche ſchlechthin ohne alle Erfahrung durch das in ſich ſelber ſelbſtſtändige Leben in dem Begeiſterten ſich entzünden. Die ideale (nicht die ſinnliche) Individualität oder richtiger die Originalität iſt, daß die Eine ewige Idee in jedem beſondern Individuum, in welchem ſie zum Leben durchdringt, ſich durchaus in einer neuen, vorher nie dageweſenen Geſtalt zeige. Durch den Liebeshauch der Geiſterwelt verfließet und iſt und bleibt ewig verfloſſen in Eine Fluth das Ganze der Geiſterwelt. In dem Aether der Religion ergibt man ſich nicht einem hohen Willen des Schickſals, ſondern einer Weisheit und Güte, die man mit unendlicher Liebe umfaßt.[1] Durch jene Beſtimmung der Originalität hat Fichte das Schleiermacher'ſche Princip der Eigenthümlichkeit auf ſeine wahre Bedeutung zurückgeführt. Daß er das von Novalis jetzt in ſich aufgenommen, iſt ſchon erwähnt; und endlich wird auch an die Schlegel'ſche Ironie, als den ewigen Witz des Weltgeiſtes, erinnert.[2] So concentrirt er alle Strahlen ſeiner Schule in Einen Brennpunkt.

Die Reihe unſerer Betrachtungen drückt nur einen einzigen,

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 528, 537, 539, 541, 555, 70, 75, 146—147, 132, 557—558.

[2] Ebendaſelbſt, S. 164—165.

durch ſich ſelbſt eine organiſche Einheit ausmachenden Gedanken aus. Um Ein Zeitalter zu begreifen, muß die geſammte Zeit a priori verſtanden werden. Dies ſetzt voraus einen Weltplan, aus welchem die Hauptepochen des menſchlichen Erdenlebens ſich vollſtändig ableiten laſſen. Wir reden hier nur vom Fortſchreiten des Lebens der Gattung. Der Zweck des Erdenlebens der Menſchheit iſt der, daß ſie in demſelben alle ihre Verhältniſſe mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, ſich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Aber die Vernunftloſigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigſtens in Einem Punkte ſeines Daſeins daher muß das Menſchengeſchlecht, in ſeiner allerälteſten Geſtalt, rein vernünftig geweſen ſein, ohne alle Anſtrengung oder Freiheit. Wir werden, von dieſem Schluſſe aus, getrieben zur Annahme eines urſprünglichen Normal-Volks, das durch ſein bloßes Daſein, ohne alle Wiſſenſchaft und Kunſt, ſich im Zuſtande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe. Aber der eigentliche Zweck des Daſeins iſt doch nicht das Vernünftigſein, ſondern das Vernünftigwerden durch Freiheit. Das Sichbilden zur Vernunft muß alſo an den über die ganze Erde zerſtreuten rohen erdgebornen Wilden von jenem Normal-Volke aus vollbracht werden. Erſt nachdem dieſes durch irgend ein Ereigniß aus ſeinem Wohnplatze vertrieben und derſelbe ihm verſchloſſen wurde, konnte beginnen der Proceß der freien Entwickelung des Menſchengeſchlechts.[1]

Das geſammte Leben der Gattung zertheilt ſich in fünf Hauptepochen. 1) In der erſten Epoche richtet die Vernunft, das Grundgeſetz des Lebens einer Menſchheit, ſo wie alles geiſtigen Lebens, ohne Zwang und Mühe ihre Verhältniſſe, noch nicht vermittelſt der Freiheit, ein; die Vernunft iſt hier alſo als Naturgeſetz und Naturkraft, d. h. als dunkler, blinder Inſtinct,

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 1, 6—7, 9—10, 31; 288—290, 292.

wirkſam: unbedingte Herrſchaft des Vernunftinſtincts, Stand der Unſchuld des Menſchengeſchlechts. 2) Die zweite Epoche iſt diejenige, da dieſer Inſtinct ſchwächer geworden iſt, und nur noch in wenigen Auserwählten ſich ausſpricht. Die Befreiung vom Vernunftinſtinct wird dadurch eingeleitet, daß er durch dieſe wenigen Individuen, die ihn zuerſt erfaßt (Heroen), in eine äußerlich zwingende Autorität für Alle verwandelt wird, die die andern Individuen nun brechen wollen: das Zeitalter poſitiver Lehr- und Lebensſyſteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe, dagegen aber blinden Glauben und unbedingten Gehorſam fordern; der Stand der anhebenden Sünde. 3) Die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinſtincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Geſtalt: das Zeitalter der abſoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden; der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4) Die Epoche der Vernunftwiſſenſchaft, die allgemein in die Gattung eintritt: das Zeitalter, da die Wahrheit als das Höchſte anerkannt und am höchſten geliebt wird; der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5) Die Epoche der Vernunftkunſt: das Zeitalter, wo zu dieſer Wiſſenſchaft ſich die Kunſt geſellt, damit die Menſchheit mit ſicherer und unfehlbarer Hand ſich ſelber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaue; der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Dieſe Kunſt, die geſammten Verhältniſſe der Menſchheit nach den Geſetzen der vorher wiſſenſchaftlich aufgefaßten Vernunft einzurichten, wäre nun vollſtändig auf alle Verhältniſſe der Menſchheit anzuwenden und durchzuführen, ſo lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft daſtände; und ſodann wäre der Zweck des geſammten Erdenlebens erreicht, und die Menſchheit beträte die höhern Sphären der Ewigkeit. Der geſammte Weg, den, zufolge dieſer Aufzählung, die Menſchheit

hienieden macht, iſt nichts Anderes, als die Rückkehr zu ſeinem Urſprunge. Nur ſoll die Menſchheit dieſen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen: mit eigener Kraft ſoll ſie ſich wieder zu dem machen, was ſie ohne alles ihr Zuthun geweſen; und darum mußte ſie aufhören, es zu ſein. Könnte ſie nicht ſelber ſich machen zu ſich ſelber, ſo wäre ſie eben kein lebendiges Leben. In irgend eine dieſer fünf Epochen muß unſer gegenwärtiges Zeitalter fallen. Da deren jede doch immer von Individuen ausgehen, aber, um Epoche im Leben der Gattung zu ſein, allmälig alle ergreifen und durchdringen muß: ſo wird jede eine geraume Zeit dauern, und ſo das Ganze zu ſich ſcheinbar durchkreuzenden, und zum Theil neben einander fortlaufenden Zeitaltern ausdehnen. Die Nothwendigkeit iſt es, welche uns leitet und unſer Geſchlecht, keinesweges aber eine blinde, ſondern die ſich ſelber vollkommen klare, durchſichtige innere Nothwendigkeit des göttlichen Seins; und erſt nachdem man unter dieſe ſanfte Leitung gekommen, iſt man wahrhaft frei geworden, und zum Sein hindurchgedrungen.[1]

Die gegenwärtige Zeit ſteht gerade in dem Mittelpunkte der geſammten Zeit, in der dritten Epoche. Oder falls man die beiden erſten Epochen als die Eine der blinden Vernunftherrſchaft, und die beiden letzten als die Eine der ſehenden Vernunftherrſchaft charakteriſiren wollte: ſo vereinigt die gegenwärtige Zeit die Enden zweier in ihrem Princip durchaus verſchiedener Welten, der Welt der Dunkelheit und der der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit, ohne doch einer von beiden zuzugehören. Das Werkzeug der in dieſer Zeit eintretenden Befreiung von der Autorität iſt der Begriff. Demnach iſt die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters ſtehen, und darum das Princip des Zeitalters ſelbſt: durchaus nichts als ſeiend und bindend gelten zu laſſen, als dasjenige, was man

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 11—20, 31—32, 137—138, 308—309.

verſtehe und klärlich begreife, — die Auf- und Ausklärung. In dieſer Rückſicht iſt es dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft gleich, und arbeitet gerade durch dieſe Gleichheit ihm vor: nur daß das dritte, das der leeren Freiheit, ſein ſtehendes und ſchon vorhandenes Begreifen zum Maßſtabe des Seins macht, hingegen das der Wiſſenſchaft umgekehrt das Sein zum Maßſtabe keinesweges des ihm ſchon vorhandenen, ſondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Das dritte Zeitalter hat ein gewiſſes Maß von Begriffen und einen beſtimmten gemeinen Menſchenverſtand ſchon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeſte Arbeit eben angeboren ſind; es weiß alle Dinge, ohne je etwas gelernt zu haben, und urtheilt über Alles, was ihm vorkommt, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das iſt nicht, ſagt die leere Freiheit; was ich durch den abſoluten und in ſich ſelber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das iſt nicht, ſagt die Wiſſenſchaft (— alſo wäre nach Fichte auch Gott nicht, da auch er in der neuen Lehre noch ein Unbegreifliches geblieben iſt). Was iſt nun jener vorhandene Begriff und angeborne Verſtand, auf den dieſes Zeitalter fußet? Indem es ſich nämlich vom Vernunftinſtincte, der auf das Leben der Gattung geht, befreit: ſo bleibt durchaus nichts Reelles übrig, als das Leben des Individuums, auf welches der bloße Naturtrieb der Selbſterhaltung und des perſönlichen Wohlſeins geht, — nichts, denn der reine und nackte Egoismus. Es iſt der größte Irrthum und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit dieſem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum ſich einbildet, daß es für ſich ſelber daſein und leben, und denken und wirken könne. Die Gattung, gerade das Einzige, was da wahrhaft exiſtirt, verwandelt ſich dieſem Zeitalter in eine bloße leere Abſtraction. Da ſein ganzes Weltſyſtem lediglich durch die Mittel der perſönlichen, ſinnlichen Exiſtenz erſchöpft wird: ſo iſt der blos ſinnliche Erfahrungsbegriff ihm die einzig mögliche Quelle aller

Erkenntniß, und die Ideen einer höheren Welt und ihrer Ordnung ſind ihm nicht aufgegangen. An allem Ueberſinnlichen zu zweifeln, wird es für die echte und vollkommene Weltweisheit halten. Es ſchwärmt ohne Richtung im leeren Gebiet grundloſer Meinungen herum. Die Vernunft und mit ihr alles über das ſinnliche Daſein der Perſon Hinausliegende iſt ihm lediglich eine Erfindung gewiſſer müßiger Menſchen, die man Philoſophen nennt. [1]

Um zu zeigen, auf welcher Stufe ſeiner Ausbildung der Staat in unſerem Zeitalter ſtehe, müſſen wir den Begriff des abſoluten Staats, und die Mittelglieder angeben, durch welche hindurch er allmälig zu ſeiner Vollkommenheit vorwärts ſchreite. Das Weſen des abſoluten Staats in ſeiner Form iſt eine künſtliche Anſtalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben und den Zweck der Gattung zu richten, und in demſelben zu verſchmelzen; er betrachtet die Summe ſeiner Bürger als die menſchliche Gattung ſelbſt. Der Zweck der Gattung iſt Cultur; für dieſen gebraucht Jeder im Staate ſeine Kräfte, und erhält dafür zurück den geſammten Culturzuſtand der Gattung. Zu dieſem abſoluten Staate ſich allmälig mit Freiheit zu erheben, iſt die Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts. Die urſprünglichſte Form des Staats iſt die abſolute Ungleichheit der Staatsglieder, daß nicht Alle Allen unterworfen ſind, und der Zweck der Unterwerfer das Herrſchen um des Herrſchens willen iſt. Die zweite Stufe iſt die, daß Alle Allen negativ unterworfen ſind: Jeder hat in ſolcher Verfaſſung ein Recht, dem Alle ohne Ausnahme unterworfen ſind; es iſt alſo wohl Gleichheit des Rechts, noch aber nicht der Rechte vorhanden, indem die den verſchiedenen Individuen zugeſicherten Zwecke an Ausdehnung ſehr verſchieden ſind, alſo ein Theil der Kräfte der minder Begünſtigten für die Zwecke der

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 33—34, 39—43 (82, 139), 45, 50, 54—58 (240, 504), 177, 62.

Begünſtigten vergeudet wird. Auf der dritten Stufe des Staats endlich, auf welcher er ſeiner Form nach vollendet wäre, ſind Alle Allen poſitiv unterworfen: ſo daß durchaus kein einziger irgend einen Zweck ſich ſetzen und befördern könne, der blos ſein eigener und nicht zugleich der Zweck Aller ohne Ausnahme ſei, alſo Gleichheit der Rechte und des Vermögens ungeachtet des Unterſchieds der Stände eintritt. Erſt durch dieſe Vollendung ſeiner eigenthümlichen Form ſetzt ſich der Staat in den Beſitz ſeiner wahren Materie, d. i. des echten Zwecks der menſchlichen Gattung. Jeder iſt in Abſicht ſeines nothwendigen Zwecks als Glied der Gattung ganz ſouverain, und in Abſicht ſeines individuellen Kraftgebrauchs ganz Unterthan. Zu dieſer Höhe ſoll das Chriſtenthum den modernen Staat führen, indem es dieſem die Aufhebung der noch als Reſt der Feudalverfaſſung beſtehenden Ungleichheit der Rechte zum Zwecke macht. In unſerm Zeitalter ſteht der Staat auf der zweiten Stufe, und ſtrebt die dritte zu erringen. Erſt nach dem Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft, in dem der Vernunftkunſt, wird der Staat mit klarem Bewußtſein den Zweck ſich denken, alle Verhältniſſe der menſchlichen Gattung nach dem Vernunftgeſetze einzurichten; bis dahin fördert er ihn immerfort, ohne ſein eigenes Wiſſen oder beſonnenes Wollen, getrieben durch ſeinen natürlichen Zweck, die Selbſterhaltung. [1]

In einer kleineren Schrift, „Geſpräche über Patriotismus und ſein Gegentheil,“ 1807 verfaßt, welche als Ergänzung der Grundzüge angeſehen werden kann, behauptet Fichte, daß unſere Zeit jetzt im Uebergange aus der dritten Epoche in die vierte, die der Vernunftwiſſenſchaft (die dann doch wohl die Wiſſenſchaftslehre ſein ſoll), begriffen ſei: Die Wiſſenſchaft hat den Vernunftinſtinct verſchwinden laſſen, er war nur ihre vorbereitende Möglichkeit; die Genialität, der bisherige Geiſt der Divination, iſt damit erſtorben. Von nun an kann nur die Wiſſenſchaft die

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 312, 376, 313—319, 324, 328—333 (336, 409, 412, 416, 458—459), 354—355.

Menſchheit weiter vorwärts führen; die Wiſſenſchaft iſt alſo in unſerer Zeit der allernächſte Zweck des Menſchengeſchlechts. Dieſer Zweck wird zuerſt unter dem Deutſchen erreicht werden, und der Erfolg ſich von dieſem aus über die übrige Menſchheit verbreiten; denn unter ihm hat die Wiſſenſchaft begonnen, und in ſeiner Sprache iſt ſie niedergelegt. Durch die Wiſſenſchaft wird die Vernunft, d. h. die Geſetze, nach denen das Menſchengeſchlecht ſyſtematiſch fortgebildet werden muß, eingeſehen und klar durchdrungen. Der Zweck der Wiſſenſchaft iſt, die Grundquelle der Wahrheit und Realität ſchlechthin in ihrem abſoluten Einheitspunkte in den freien Beſitz der Menſchen zu bringen. Das allererſte Geſchäft, um ihn zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen, iſt, den Schatten von der Realität, den er für die Realität ſelbſt hält, zu zerſtören; dieſer Schatten iſt das Sein. Die Wiſſenſchaftslehre rottet das Sein völlig aus, und löſt es in abſolutes Nichts auf. Nicht im Sein iſt Wahrheit und Realität, ſondern allein im unmittelbaren Leben ſelber; das Erſtere iſt nur der Schatten des Letzteren. Eine wahrhaft lebendige Philoſophie muß vom Leben zum Sein fortgehen; das Sein iſt nur das letzte Product des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft abſoluten Lebens. Man kann das Princip der Wiſſenſchaft nicht faſſen, ohne es ſelber zu werden; man kann das Abſolute nicht außer ſich anſchauen, ſondern muß in eigener Perſon das Abſolute ſein und leben. Das Kind liegt da in einem dumpfen Chaos aller Gefühle, die unaufhörlich in einander verſchwimmen; es taucht aus der Fluth empor und gebiert ſich zur Ichheit durch die Sprache, ſie iſt das abſolut ſchöpferiſche Princip einer Geiſterwelt überhaupt. Die Leitung der Beſonnenheit auf dieſe Gefühle wäre ſomit das allererſte Geſchäft der Erziehung. Rettet nicht der Deutſche den Culturzuſtand der Menſchheit, ſo wird kaum eine andere europäiſche Nation ihn retten. [1] So bilden dieſe

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 230, 235, 231, 234, 255—258 (360), 270—271, 266.

Sätze auch den Uebergang zu den folgenden im Winter $180\frac{7}{8}$ gehaltenen Vorleſungen, die Fichte ausdrücklich als eine Fortſetzung der Grundzüge ausgeſprochen hat.[1]

D. Die *Reden an die deutſche Nation* gingen beſonders aus Fichte's feuerſprühender Polemik gegen die Napoleoniſche Ueberſchwemmung hervor. Wenn er in den Grundzügen das dritte Zeitalter beſchreibt, ſo hat er in dieſer und in der folgenden Schrift das vierte Zeitalter im Auge: Mit uns gehet, mehr als mit irgend einem Zeitalter, ſeitdem es eine Weltgeſchichte gab, die Zeit Rieſenſchritte. Innerhalb der drei Jahre, welche ſeit meiner Deutung des laufenden Hauptabſchnitts der geſammten Weltzeit verfloſſen ſind, iſt irgendwo dieſer Abſchnitt vollkommen abgelaufen und beſchloſſen, und hat aufgehört, die Gegenwart zu ſein; irgendwo hat die Selbſtſucht durch ihre vollſtändige Entwickelung ſich ſelbſt vernichtet, indem ſie darüber ihr Selbſt und deſſen Selbſtſtändigkeit verloren. Es muß nun eine neue Welt aufgehen, mit deren Erſchaffung ein neuer Abſchnitt in der Zeit begönne; es iſt der Zweck dieſer Reden, Ihnen das Daſein und den wahren Eigenthümer einer ſolchen Welt nachzuweiſen, und die Mittel ihrer Erzeugung anzugeben. In unſerer Zeit hebt die freie und beſonnene Entwickelung des Menſchengeſchlechts an, wodurch es ſich ſelbſt zu dem macht, was es eigentlich urſprünglich iſt; und zuallernächſt iſt es den Deutſchen anzumuthen, die neue Zeit, vorangehend und vorbildend für die Uebrigen, zu beginnen. Deutſchland iſt der Inbegriff des geſammten chriſtlichen Europa im Kleinen. Ich rede für Deutſche ſchlechtweg, von Deutſchen ſchlechtweg, nicht anerkennend, ſondern durchaus bei Seite ſetzend und wegwerfend alle die trennenden Unterſcheidungen, welche unſelige Ereigniſſe ſeit Jahrhunderten in der Einen Nation gemacht haben. Ich erblicke in dem Geiſte, deſſen Ausfluß dieſe Reden ſind, dieſe Einheit ſchon als entſtan-

[1] Reden an die deutſche Nation, S. 3, 13—15.

den, vollendet und gegenwärtig daſtehend. Das Rettungsmittel beſteht in der Bildung zu einem durchaus neuen allgemeinen und nationalen Selbſt, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloſchen, zu einem ganz neuen Leben, mit einem Worte in der gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungs-weſens. Die beſonnene Kunſt der Bildung zum Menſchen iſt die eigentliche Aufgabe der neuen Erziehung, welche die Geſammtheit der Nation umfaſſen ſoll. Dieſe Bildung ſoll nicht mehr unter der Botmäßigkeit der dunkeln und nicht zu berechnenden Kraft der geiſtigen Natur bleiben. Den feſten, nicht weiter ſchwankenden Willen muß die neue Erziehung hervorbringen, die geiſtige Thätigkeit des Zöglings anregend, ein Bild von der geſellſchaftlichen Ordnung der Menſchen, ſo wie dieſelbe nach dem Vernunftgeſetze ſchlechthin ſein ſoll, zu entwerfen. Von brennender Liebe für eine ſolche Ordnung der Dinge ergriffen, wird es ihm, der Leitung der Erziehung entlaſſen, ſchlechterdings unmöglich ſein, dieſelbe nicht zu wollen. Der Zögling wird von der Erziehung anerkannt als ein Glied in der ewigen Kette eines geiſtigen Lebens überhaupt unter einer höhern geſellſchaftlichen Ordnung. Die Erziehung muß ihn anleiten, ſowohl ein Bild jener ſittlichen Weltordnung, die da niemals iſt, ſondern ewig werden ſoll, durch eigene Selbſtthätigkeit ſich vorzuzeichnen, als ein Bild jener überſinnlichen Weltordnung, in der nichts wird, ſondern die da ewig nur iſt, in dem Gedanken, zu entwerfen. So findet er, daß nichts wahrhaftig da ſei, als dieſes geiſtige Leben, und daß es das göttliche Leben ſelber ſei, welches göttliche Leben allein in dem lebendigen Gedanken da iſt und ſich offenbar macht; ſo wird er ſein Leben und jedwedes andere geiſtige Leben als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens erkennen. Statt des dunkeln Gefühls, das die Wurzel der Selbſtſucht iſt, wird die klare Erkenntniß zur wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht. Dieſer Grundtrieb des Menſchen geht nicht auf eine gegebene, ſchon vorhandene, ſondern auf eine

aprioriſche Welt, die da zukünftig iſt, und ewig fort zukünftig bleibt: ſo daß das göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des ſtehenden und gegebenen Seins, ſondern immerfort bleibet in der Form des fortſließenden Lebens. Laſſet immer die Beſtandtheile unſeres höhern geiſtigen Lebens, mehrere Jahrhunderte hindurch, ausgedorret, und eben darum auch die Bande unſerer Nationaleinheit zerriſſen und in wilder Unordnung durch einander zerſtreut herumliegen, wie Todtengebeine: der belebende Odem der Geiſterwelt wird unſeres Nationalkörpers erſtorbene Gebeine ergreifen und ſie an einander fügen, daß ſie herrlich daſtehen in neuem und verklärtem Leben. [1]

Warum kommt dies Bildungsmittel eines neuen Menſchengeſchlechts ganz eigentlich und zuallererſt den Deutſchen zu? Der unterſcheidende Grundzug des Deutſchen, wozu der Scandinavier auch gehört, vor den andern Völkern germaniſcher Abkunft iſt eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige, in dem ununterbrochenen Fortfluſſe aus wirklichem Leben ſich fortentwickelnde Urſprache. Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geiſtesbildung ein ins Leben; es iſt ihm rechter eigentlicher Ernſt mit aller Geiſtesbildung; es hat zum Geiſte auch noch Gemüth; es hat redlichen Fleiß und Ernſt, und wendet Mühe an in allen Dingen; in einer ſolchen Nation iſt das große Volk bildſam, und die Bildner erproben ihre Entdeckungen an ihm und wollen auf dieſes einfließen. Daß ſich die Deutſchen wirklich ſo geäußert, läßt ſich zunächſt erweiſen an der letzten großen und in gewiſſem Sinne vollendeten Weltthat des deutſchen Volks, an der kirchlichen Reformation. Der erſte Schritt auf dieſem Wege war, das die Freiheit raubende äußere Anſehen der Form der chriſtlichen Religion von ihr abzuſcheiden, und auch in ſie das freie Denken des Alterthums einzuführen: der zweite der, dieſe Religion und mit ihr alle Weisheit in uns ſelber aufzufinden. (Sehr gut!)

---

[1] Reden an die deutſche Nation, S. 16—18, 102, 415, 19, 21, 37, 40—41, 55, 54, 74—75, 83—85, 97—98, 111—112.

Deutſchheit, Urſprünglichkeit eines Volkes, iſt, an ein abſolut Erſtes und urſprüngliches im Menſchen ſelber, an Freiheit, an unendliche Verbeſſerlichkeit, an ewiges Fortſchreiten unſeres Geſchlechts zu glauben. Ein Volk iſt das Ganze der in Geſellſchaft mit einander fortlebenden und ſich aus ſich ſelbſt immerfort natürlich und geiſtig erzeugenden Menſchen, das insgeſammt unter einem gewiſſen beſondern Geſetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm ſteht. Die Vaterlandsliebe will das Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange. Bei den Deutſchen, als einem urſprünglichen Volke, iſt dieſe Vaterlandsliebe möglich, und war bis jetzt auch wirklich; durch die Erziehung iſt ſie in Aller Gemüther recht tief und unauslöſchlich zu begründen. Welche Erziehung vermag nun dies? [1]

Der neuen Erziehung iſt die Welt, die durch das Denken erfaßt wird, die wahre und wirklich beſtehende Welt. Es iſt der erſte Schritt der neuen Erziehung, daß ſie die freie Geiſtesthätigkeit des Zöglings, ſein Denken, in welchem ſpäterhin die Welt ſeiner Liebe ihm aufgehen ſoll, anrege und bilde zum Entwerfen von Bildern, und nur an dieſem freien Bilden ihn lernen laſſe Alles, was er lernt. Peſtalozzi's Vorſchlag, den Zögling in die unmittelbare Anſchauung einzuführen, iſt gleichbedeutend mit dem unſrigen; denn nur von dem frei Entworfenen iſt Anſchauung möglich. Die Anführung des Zöglings, zuerſt ſeine Empfindungen, ſodann ſeine Anſchauungen ſich klar zu machen, mit welcher eine folgegemäße Kunſtbildung ſeines Körpers Hand in Hand gehen muß, iſt der erſte Haupttheil der neuen deutſchen Nationalerziehung. Ein Haupterforderniß derſelben iſt, daß in ihr Lernen und Arbeiten vereinigt ſei. Auch der künftige Gelehrte muß durch dieſe Erziehung hindurchgegangen ſein. Er muß mit ſeinem Begriffe der Gegenwart immer voraus ſein, die Zukunft

[1] Reden an die deutſche Nation, S. 113—114, 140, 145, 143—144, 164, 178, 198—199, 208, 236—237, 251, 257, 272, 280.

erfaſſen und dieſelbe in die Gegenwart zu künftiger Entwickelung hineinzupflanzen vermögen. Dazu bedarf es einer klaren Ueberſicht des bisherigen Weltzuſtandes, einer freien Fertigkeit im reinen und von der Erſcheinung unabhängigen Denken. Alles dieſes erfordert geiſtige Selbſtthätigkeit, ohne alle fremde Leitung, und einſames Nachdenken; zu dieſer Arbeit iſt er nun ſogleich anzuführen, die andere mechaniſche Arbeit ihm dagegen zu erlaſſen.[1] Nicht nur das Turnweſen und die deutſchen Röcke, ſo wie die Göthe'ſche Erziehungsprovinz in Wilhelm Meiſters Wanderjahren, waren das Reſultat dieſer von Fichte mit der vollen Kraft der Begeiſterung allen Gliedern ſeiner Nation, Angeſichts des Feindes, hingedonnerten Ermahnungen: ſondern der ganze preußiſche Staat, unter Hardenbergs Leitung, ſtrebte mit dem ungeheuerſten Aufſchwung nach dieſer von Fichte geſchilderten Deutſchheit, bis mit dem Tode Fichte's und der Wiederherſtellung der Bourbonen, — nachdem in den Befreiungskriegen die deutſche Nation, wie Hegel ſagt, ſich aus dem Gröbſten herausgehauen, da ſie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hatte,[2] — Alles bald wieder ins gewohnte Geleiſe zurücktrat.

E. Die Beſtimmung des Gelehrten ſchildert nun diejenigen, welche dem Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft vorſtehen ſollen, das die Reden herbeizuführen beſtimmt waren: Der Zweck der Lehre iſt das Wiſſen, der Gelehrte iſt ein Wiſſer. Das Wiſſen iſt nicht blos Ab- und Nachbild des vom Wiſſen unabhängigen Daſeins; dies iſt beſſer, als ein Wiſſen, das nur deſſen Wiederholung. Werth hat allein das Wiſſen, das Vorbild und Grund eines Seins iſt, das praktiſche: ein ſolches Wiſſen iſt durch ſich ſelbſt alſo geſtaltet, ein aprioriſches Wiſſen; denn es iſt durch keinen Gegenſtand beſtimmt. Wer vom Handeln redet, und die Apriorität des Wiſſens, eine überſinnliche Welt in unſerm

---

[1] Reden an die deutſche Nation, S. 289, 296—297, 311, 334, 340—342.

[2] Hegels Werke, Bd. XIII., S. 4.

Innern, läugnet, der widerſpricht ſich in ſein eigenes Angeſicht, und weiß nicht, was er redet. Der Gelehrte, der ſein ganzes Leben dem Wiſſen hingibt, muß nicht blos das gegebene Sein in ſich wiederholen, ſondern Geſichte (d. h. Ideen) ſehen aus dem überſinnlichen Sein. Dies Wiſſen iſt das Bild des innerlichen Seins und Weſens der Gottheit; Gott allein iſt das wahrhaft Ueberſinnliche. Das durch ſich ſelbſt beſtimmte Wiſſen kann nur erkannt werden im Gegenſatz eines durch ein Fremdes beſtimmten Wiſſens. Die Sinnenwelt, das Gebiet dieſes zweiten Wiſſens, iſt alſo nur Mittel der Erkennbarkeit der erſten und wahren Welt, der göttlichen Idee, welche der höhere Grund dieſer natürlichen Erſcheinung iſt. Ein beſtimmter Theil des Inhalts dieſer göttlichen Idee iſt dem ausgebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich. Das Sein durchaus und ſchlechthin als Sein iſt lebendig und in ſich thätig; und es gibt kein anderes Sein, als das Leben. Das einzige Leben durchaus von ſich, aus ſich, durch ſich iſt das Leben Gottes oder des Abſoluten; das Leben iſt das Abſolute ſelbſt. Die Darſtellung und äußerliche Exiſtenz des göttlichen Lebens iſt die Welt. Die Sinnenwelt verſchwindet nachher nicht. Das Soll bezieht das Wiſſen auf die That in der Sinnenwelt, weil das Erſcheinen Gottes ein ſich ins Unendliche fortentwickelndes und immer höher ſteigendes Leben in einem Zeitfluſſe iſt, der kein Ende hat, — das menſchliche Geſchlecht. Das göttliche Leben an ſich iſt eine durchaus in ſich geſchloſſene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel. Es tritt daher nie in die Zeit ein Gottes unmittelbares Bildniß, ſondern immer nur ein Bild von ſeinem zukünftigen Bilde; das eigentliche Urbild liegt über aller Zeit als ewig unſichtbarer Grund und Muſterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit. Das menſchliche Leben, wie es ſein ſoll, wird die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Abſicht und der Plan, deſſen Ausführung Gott mit der Welt ſich vorſetzte. Ferner iſt das Erſcheinen jedes künftigen, in der Zeit

möglichen Ausdrucks des Ueberſinnlichen bedingt durch die geſchehene Darſtellung des vorhergegangenen Geſichts in der Sinnenwelt; nur ſo, durch die wirkliche That befragt, ſpricht die urſprüngliche Erſcheinung der Gottheit ſich weiter aus, u. ſ. f. ins Unendliche. Den Geiſt erhalten dieſe Geſichte aus Gott, ihre körperliche Geſtaltung aus der Sinnenwelt; ſo ſind Sinnen-Welt und überſinnliche durchaus vereinigt und untrennbar, und bilden nur in dieſer Vereinigung ein einiges, ganzes und wahres Wiſſen. Die gegenwärtige Erſcheinung treibt nach der folgenden. Jene Idee tritt in jedem Zeitalter heraus in einer neuen Geſtalt, und begehrt die umgebende Welt nach ſich zu geſtalten; es treten darum immer neue Verhältniſſe der Welt zur Idee, und immer eine neue Art des Widerſtreites der Erſtern gegen die Letztere heraus. Daher iſt das Leben in der Darſtellung in allen Zeitpunkten ſeines Daſeins, im Gegenſatze mit dem göttlichen Leben, beſchränkt, d. h. zum Theile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, ſondern inſofern todt. Dieſe Schranken ſoll es nun immerfort durch ſein ſteigendes Leben durchbrechen, entfernen und in Leben verwandeln: kann ſie aber n i e g a n z abſtreifen, ohne aufzuhören die Darſtellung zu ſein, und ohne in das göttliche Weſen ſelbſt ſich zu verwandeln.[1] So iſt, weil das Fichte'ſche Philoſophiren dieſer g ä n z l i c h e n Umwandelung unfähig iſt, und auf dem h a l b e n Wege der Wiedergeburt ſtehen bleibt, in dieſem neuen Standpunkte ſowohl die perennirende Schranke der alten Wiſſenſchaftslehre, als auch ein Bodenſatz von Unbegreiflichkeit Gottes übrig geblieben; ſtatt aber daß dort ſowohl die Form als der Inhalt dem blos reflectirenden Denken angehörten, iſt jetzt wenigſtens der Letztere ſpeculativer Natur, wenn er gleich noch nicht in wiſſenſchaftlicher Geſtaltung auftreten kann.

Diejenigen, welche in dem göttlichen die Welt erſchaffenden

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 147—154 (Reden an die deutſche Nation, S. 125); Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 4—5, 25—28, 39, 124, 29, 33.

Gedanken alſo gedacht ſind, daß ſie jenen erſten göttlichen Grund- gedanken, zum Theil, faſſen ſollen, ſind in ihm als Gelehrte gedacht; ſie ſind möglich, und ſie ſind, wo ſie ſind, wirklich nur durch den göttlichen Gedanken: und ſie ſind in dem göttlichen Gedanken ſolche, welche Gott ſeinen Grundgedanken von der Welt zum Theil-nachdenken. Zu dieſem ſelbſtſtändigen Wiſſen nun muß der Gelehrte ſich erhoben haben. Dies allein iſt der Zweck alles Daſeins, daß Gott verklärt werde. Es iſt Grundzug unſeres Zeitalters, daß Licht und Finſterniß um das ganze Daſein kämpfen. Je mehr in der Welt das vorhandene Wahre ſteigt, deſto mehr entwickelt ſich das Verderben und die Nichtigkeit. Der Gelehrte iſt die Triebfeder der Fortſchöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; ſein Leben iſt ſelbſt das Leben der die Welt fortſchaffenden und von Grund aus neu geſtaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Derjenige Punkt, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künſtler, iſt der Punkt der Vollendung des Gelehrten; ſeine Welt umfaſſend aus ſeiner klar durchſchaueten Idee, vermag er von dieſer Idee aus in jeden Punkt ſeiner Welt frei einzugreifen und Einfluß darauf zu gewinnen. Nicht blos die wenigen Gelehrten haben dies wahre Bewußtſein, ſo daß die Andern in tiefe Bewußtloſigkeit verſunken wären, ſondern die überſinnliche Welt wird an Jedermann gehalten, nicht wie ſie ſei, aber daß ſie ſei; ſie bleibt geſtaltlos. Ein von dieſer Erſcheinung beſeſſenes und zum Thun getriebenes Gemüth iſt ein religiöſes Gemüth; und dieſe ganze Erſcheinung heißt Religion. Der Religiöſe lebt ein Leben, das die Welt nur ſo forttreibt, wie ſie iſt, keinesweges aber ſchöpferiſch eingreift in die Gründe ihrer Fortentwickelung. Durch die Religion wird die ſinnliche Weltanſchauung gar nicht weiter geſtaltet, ſondern ſie wird im Blicke auf Gott genommen, ſo wie ſie iſt. Nur die innere Welt des Religiöſen, ſein Wille wird geſtaltet nach dem Willen Gottes. Darum tröſtet ſich auch der blos Religiöſe ſtets mit einem andern zukünftigen Leben, und richtet auf dieſes ſeinen Blick, als das

einzige wahre Leben. Die gegenwärtige Welt iſt ihm lediglich Vorbereitungs- und Prüfungs-Welt für die Ewigkeit, weil für ihn zwiſchen beiden Welten eine Kluft befeſtigt iſt. Der Gelehrte wird gleichfalls dieſer religiöſen Anſicht theilhaftig. Im Gelehrten liegt aber das Ueberſinnliche nicht blos überhaupt, ſondern es geſtaltet ſich zu einem gediegenen Bilde. Der Gelehrte ſoll nicht die Welt laſſen, wie ſie iſt, und ſie tragen um Gottes willen: ſondern er ſoll ſie anders machen um Gottes willen, und ſoll ſie bilden nach Gottes Bilde. Für ihn gibt es nicht Eine zukünftige Welt, ſondern eine unendliche Reihe künftiger Welten; für ihn iſt die Ewigkeit nicht erſt künftig, ſie iſt ihm ſchon angegangen, und er befindet ſich mitten in derſelben.[1] Auch hier iſt wiederum die Wahrheit mit der ganzen Schiefheit des unendlichen Proceſſes gewaltſam zuſammengebunden.

Indem Fichte nun an die in den Grundzügen entwickelten Bildungsſtufen des Menſchengeſchlechts erinnert, fährt er alſo fort: Die urſprünglich begeiſterten Seher waren in der erſten Periode Propheten und Wunderthäter; es wohnte allen Menſchen bei eine gemeinſchaftliche Anſchauung der Begeiſterung, die menſchliche Natur war unmittelbar mit der Geiſterwelt in Verbindung durch blinden Vernunftinſtinkt. In der zweiten Periode ſollte Jeder nun durch ſich ſelbſt den Eingang zu der überſinnlichen Welt finden: α) die Seher wurden Dichter und Künſtler, ſie hielten nur das allgemeine Organ für die überſinnliche Welt in Thätigkeit. Dieſes Organ hat ſich abgeſetzt innerlich im bloßen Vorſtellen; vorher wirkte Begeiſterung wie Naturgewalt, die Menſchen fortreißend zum Handeln. β) Inwiefern im Gegentheil die Geſichte der Seher einen wirklich hervorzubringenden Weltzuſtand fordern, verwandeln dieſe Seher ſich in eine gelehrte wiſſenſchaftliche Gemeinde. Der Punkt des Eingreifens des Geſichts

---

[1] Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 95, 144, 58, 66, 70, 151; Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 154—155, 159—163.

in die wirkliche Welt iſt von nun die klare Einſicht wenigſtens der entſchiedenen Mehrheit der menſchlichen Geſellſchaft. Der Seher muß ſich herunterbilden zum Volk, das Volk aber heraufbilden zu ſich. Nur in dieſer letzten Periode tritt der Gelehrte an die Spitze der Fortſchöpfung der Welt. Es iſt jetzt, ſeit dem Beginnen der neuen Zeit, eine neue Mittelwelt eingetreten, eine Sinnenwelt im Innern des Menſchen, zwiſchen die Eine ewige ſich gleich bleibende überſinnliche und zwiſchen die äußere Sinnenwelt; erſt auf die Einſicht erfolgt die That. Die Thätigkeit für die Erleuchtung üben unter den Gelehrten die Lehrer: die zur unmittelbaren Bildung der Verhältniſſe der wirklichen Welt übernehmen die Mitglieder der Staatsverwaltung, die Staatsbeamten. Was noch gelehrt werden muß in den Schulen der Gelehrten, als gefordert durch die überſinnliche Weltordnung, iſt zur Ausführung im Leben noch nicht reif; und was wirklich ausgeführt wird, iſt nicht mehr ein bloßer Lehrſatz, ſondern es liegt von nun an allem Volke zu Tage und wird Menſchengeſchichte. Die erſte Gattung der Gelehrten hat ihr Leben im bloßen Begriffe: und bildet die Andern theils durch Lehre, theils durch Schrift; ſie ſind die Vermittler zwiſchen der reinen Geiſtigkeit des Gedankens in der Gottheit und der materiellen Kraft und Wirkſamkeit, welche dieſer Gedanke durch die zweite Gattung der Gelehrten erhält. Dieſe greifen geradezu ein in die Welt, und ſind der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit, die körperlich exiſtirenden Gliedmaßen der Gottheit. Beide Klaſſen können gar füglich auch in einer und derſelben Perſon vereinigt ſein.[1]

F. In der Schrift „Das Verhältniß des Urſtaats zum Vernunftreich" iſt das fünfte Zeitalter, das der Vernunftkunſt, als ein zukünftiges erſchaut und beſchrieben: Wir haben

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 166—169, 172—175; Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 144—147, 161.

die Philoſophie der Unphiloſophie darin entgegengeſetzt, daß die letzte ein ſtehendes Sein annehme, dagegen die erſte überhaupt nur Bild, nur Erkenntniß gelten laſſe. Jetzt enden wir die Philoſophie ſelbſt in der Annahme eines abſoluten Seins. Dies widerſpricht ſich nicht, weil unſer Sein nicht ein im unmittelbaren Bewußtſein, ſondern nur durch den Verſtand, der über alles factiſche Bewußtſein ſich hinaufſchwingt, gegebenes iſt. Um nun dies abſolute Sein, das Leben im Geiſte, beſchreiben zu können, müſſen wir zunächſt die äußerlichen Bedingungeu deſſelben, den vorauszugebenden Weltzuſtand, d. h. die äußern in der gegebenen Welt liegenden Bedingungen der ſittlichen Freiheit, darſtellen. Das iſt der Gegenſtand dieſer Vorleſungen. Der vollendete Rechtszuſtand, die äußere Bedingung der ſittlichen Freiheit, iſt noch nicht in der gegenwärtigen Welt eingeführt; die vorhandenen Rechtsverfaſſungen ſind Nothverfaſſungen: die beſten, die jetzt möglich ſind, nur vorläufige Stufen. Für das Volk iſt nur vorhanden das unmittelbar Thatbegründende: den Gelehrten fällt anheim die Weiterſicht; ſie ſind freie Künſtler der Zukunft und ihrer Geſchichte, die beſonnenen Baumeiſter der Welt aus jenem, als dem bewußtloſen Stoffe. Nicht das Ziel, der vollendete Zuſtand, ſondern nur das nächſte Mittel dafür iſt in der Gegenwart möglich. Dies Mittel iſt: der Rechtszuſtand ſoll ſchlechthin werden Zuſtand Aller. Dazu ſind nicht Alle fähig; alſo wird zunächſt gefordert eine Bildung Aller für dieſen Zweck, Erziehung. Die ſittliche Aufgabe iſt, das Bild Gottes aufzuſtellen: hierzu das Leben der Individuen in ſeiner Ewigkeit bloßes Mittel dazu: die Freiheit die einzige und ausſchließende Bedingung, daß das Leben ſei ſolches Mittel. Ein Krieg iſt gerecht, wenn des Volkes Freiheit und Selbſtſtändigkeit, aus ſich ſelber ſich fortzuentwickeln zu einem Reiche, angegriffen iſt. Die Menſchen ſollen ſchlechthin ſich geſtalten zu Reichen der Freiheit; nur als Entwickelungspunkt eines ſolchen betrachtet, hat der Staat Bedeutung. Das Poſtulat einer Reichseinheit, eines innerlich

und organiſch durchaus verſchmolzenen Staates darzuſtellen, ſind die Deutſchen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane; in ihnen ſoll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, perſönlichen, individuellen Freiheit.[1]

Die Errichtung des Vernunftreichs beſchreibt Fichte richtig ſo, daß in ihm die Sittlichkeit die objective Geſtaltung eines Volkslebens annimmt, durch welche dann die Herrſchaft der Vernunft, welche der Zweck des Menſchengeſchlechts iſt, realiſirt wird. Er ſagt: Nur als Mitglied des ſittlichen Reichs hat Jemand Freiheit und Recht. Bürgerliche Freiheit iſt, daß man keinem Geſetze gehorche, deſſen Nothwendigkeit man nicht einſehen, und es ſich ſelbſt geben ſollte und würde, wenn man verſtändig wäre: keineswegs aber empiriſch, — was ſie wirklich einſehen und ſich geben. Der Zwingherr iſt ein durch Gott ſelbſt in der Stimme des Sittengeſetzes eingeſetzter Erzieher der Menſchheit zur Einſicht. Das Recht, Oberherr zu ſein, hat der höchſte menſchliche Verſtand ſeiner Zeit und ſeines Volkes. Das Daſein eines Standes der Lehrer bedingt im Fortgange des Reichs das Daſein einer rechtmäßigen Oberherrſchaft. An die Stelle des Nothherrſchers wird aus dem Lehrerſtande der wahre Oberherr conſtituirt, der einzige, der in der That von Gottes Gnaden iſt. Der Oberherr wird durch das Geſetz der Geiſterwelt ſelbſt ernannt, ſichtbar und offenkundig. Bei Weitem das Meiſte der Freiheitsproducte iſt in der bisherigen Menſchengeſchichte notoriſch vom blinden Ohngefähr zu Stande gekommen, nicht nach dem deutlichen Begriffe vom ſittlichen Geſetze. Dabei können wir es nicht bewenden laſſen, ſo gewiß wir die Geſchichte verſtehen wollen; verſtehen aber heißt: einſehen aus einem Geſetze. Die Geſchichte iſt die Erzählung eines göttlichen Weltplans zur ſittlichen Bildung des Menſchengeſchlechts, — eine ſittliche Grundlage der Welt, wie es gibt eine natürliche, ſo daß wir alle mit unſerer urſprünglichen

[1] Die Staatslehre, S. 15—16, 26, 28—29, 31, 33, 47—48, 51, 58, 63.

Willensbeſchaffenheit mehr oder minder hineinverflochten ſind. Wie das erſte Geſchlecht die Wechſelwirkung anfing durch das Gebot der Achtung vor dem Autoritätsglauben, ſo ſetzt das zweite ſie fort durch Entwickelung des Verſtandes, der ſich auf einen im Hintergrunde liegenden Glaubensartikel ſtützt, und wird nun Lehrer und Urheber an ſeinem Theile: ſo lange bis der letzte Glaubensartikel und das letzte Reſultat deſſelben im Zuſtande der Menſchheit aufgehoben iſt, und unſer Geſchlecht aus reiner und klarer Einſicht, drum mit reiner Freiheit, ſich ſelbſt erbaut hat. Glaube und Verſtand ſind alſo die beiden Grundprincipien der Menſchheit, aus deren Wechſelwirkung ſich erzeugt die Geſchichte. Durch den Glauben iſt das Menſchengeſchlecht fertig, und erhält einen Anfangspunkt ſeines Laufes: durch ihn wird es immerfort im Sein erhalten, und ein Beſtändiges und der Grund einer Dauer ihm eingepflanzt; durch den Verſtand erhält es Bewegung. Nur in der Vereinigung der beiden Principien wird ein wahrhafter Fortgang gewonnen, dadurch eben, wenn der Glaube in Verſtand ſich auflöſt, der Verſtand dagegen an einem Glauben ſich hält. So war der alte Staat und ſeine Verfaſſung eine abſolut göttliche Anordnung, die den Verſtand durchaus abweiſet, eine Glaubensſache für alle Welt. Sokrates, indem er das Verſtandes-Princip bemerkbar machte, und dieſen anſprach und bildete, und auf ſittliche und religiöſe Wahrheit richtete, griff das eigentliche Princip des Alterthums in der Wurzel an, und war auf dem Wege, eine neue Zeit zu begründen. Bei uns iſt der Grund der Rechte die Menſchheit. Im Alterthum iſt nur das Bürgerthum, nicht die Menſchheit Grund des bedingten Rechtes der Einzelnen: alſo keineswegs Gleichheit der Rechte. Zu ihr geht die Geſchichte fort. Der Sieg der Plebejer iſt der Sieg des Verſtandes über den Glauben der Ariſtokraten. Der Staat iſt nun Keinem mehr Gegenſtand und Angelegenheit; das perſönliche Wohlſein wird Augenmerk, der Staat nur das Mittel dazu.[1]

[1] Die Staatslehre, S. 72, 75, 81, 83, 88, 94, 96, 103, 108–109, 112, 119—120, 142—143, 150, 156—158, 160, 166—168.

Mit dieſem gänzlichen Untergange des Staats durch das Princip des vollendeten Verſtandes beginnt die neue Welt. Der Staat gilt als Vorbereitung der Bedingungen, um die für die freie Kunſt entſtandene Aufgabe — die Errichtung des Reichs — zu löſen. Die alte Welt hatte zum letzten Principe einen mit abſoluter Willkür das geſellſchaftliche Verhältniß der Menſchen ordnenden Gott. Das Reſultat dieſes göttlichen Willens war ein gegebenes Sein. In der neuern Geſchichte geht dagegen der Wille Gottes nicht auf ein gegebenes Sein, ſondern auf ein ſolches, das da ſein ſoll, auf ein Werdendes in alle Ewigkeit: nur in der Form der Freiheit iſt Gott ſichtbar. Das iſt die Lehre des Chriſtenthums, und dies drum das geſuchte Princip der neuen Geſchichte. Menſchheit iſt nichts, denn dieſe mit dem göttlichen Willen übereinſtimmen ſollende Freiheit. Das Chriſtenthum iſt drum das Evangelium der Freiheit und Gleichheit: es iſt eine Sache der klaren Einſicht, des individuellen Verſtandes eines jeden Chriſten; er muß verſtehen, daß er den Willen Gottes nur nach ſeiner klaren Einſicht thun ſolle, verſtehen eben ſein ganzes Verhältniß zur Gottheit. Das Chriſtenthum iſt nicht nur Lehre, ſondern Verfaſſung, Beſtimmung des wirklichen Seins des Menſchengeſchlechts. Die Geſchichte geht von einer Theokratie des Glaubens bis zu einem für Jedermann verſtändlichen und verſtandenen Reiche Gottes auf der Erde. Das Himmelreich iſt das rein Intelligible, ein Reich der Freiheit, und eine Beherrſchung ſeiner durch Gott. Daß es dazu komme, dazu gehört, daß der Menſch, das freie Subject, mit gänzlicher Abſterbung des eignen Willens ſich ihm hingebe. Wahr iſt's, der Himmel iſt nur nach dem Tode, aber dem Tode während des äußern Lebens hienieden, dem Abſterben der Welt; das Mittel zur Seligkeit iſt der Tod der Selbſtheit, der Tod mit Jeſu, die Wiedergeburt. Die irgend einmal in Jeſu Verſtande zum Durchbruch gekommene klare Einſicht in den Beruf, dies Himmelreich zu ſtiften, iſt eine abſolute Fortbeſtimmung ſeiner factiſchen Anſchauung

durch ein Urſprüngliches aus Gott, wie es in dieſer Form durchaus mit allen tüchtigen Menſchen auf der Welt hergeht: Jeſus drum, als der erſte Bürger des Reichs, iſt eingeborner Sohn Gottes. Gott erzeugte in der Zeit den Sohn, als ſein Beruf ihm klar ward; er hat ihn gezeugt von Ewigkeit: ein Chriſtus lag ſchlechthin nothwendig, und nach ihrem innern Geſetze in der Erſcheinung. Gott iſt in weſentlicher Einheit ein Dreifaches: Mannigfaltigkeit iſt nur im Begriffe, der die Einheit und das Zuſammenfaſſen derſelben ausmacht; jenſeit ſeiner Erſcheinung (Offenbarung) iſt Gott nicht ein Mehrfaches, von dem allein gedachten Gotte iſt die Dreiheit nicht zu conſtruiren. Der Vater iſt das Natürliche, Abſolute in der Erſcheinung, das Allgemein-Vorausgegebene, der Spaltung der Individualität Vorhergehende in der Erſcheinung; der Sohn iſt die abſolute, factiſche Steigerung derſelben zur Anſchauung des Reichs Gottes, zum Bilde der überſinnlichen Welt; der Geiſt iſt die Vereinigung der Beiden, und die Anwendung des Erſtern auf das Letzte, die Anerkennung und Auffindung dieſer Welt durch das natürliche Licht des Verſtandes. Der Geiſt, der in alle Wahrheit leitet, iſt der natürliche, allgemeine Verſtand, eine im ganzen Menſchengeſchlechte liegende natürliche Anlage für das Ueberſinnliche. Dieſer Geiſt war nun ſchon vor Chriſtus factiſch herausgebrochen in dem Athenienſer Sokrates. Durch Kant geſchah der letzte Schritt, daß jene Sokratik, jene Kunſt des Verſtandes, ſich ſelbſt erkannte. Der Sinn der Wiederkunft Chriſti und des allgemeinen Gerichts am jüngſten Tage iſt: daß ſchlechthin alle Menſchen Bürger des Himmelreichs werden, und alle andere Herrſchaft über die Menſchen rein verſchwinde. [1]

Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts und das vom Chriſtenthum verheißene Reich des Himmels auf der

---

[1] Die Staatslehre, S. 146, 175—176, 179—180, 182—183, 186—188, 191—193, 195, 211—212, 204—205, 208—210, 219—221, 223, 225, 224, 249, 246, 248, 250, 265—266.

Erde iſt Eins und daſſelbe. Wie und wodurch kommt es zu dieſem Reiche? Es muß eine ſichere, unfehlbare und an jedem gegebenen Individuum ihren Zweck erreichende Kunſt einer ſolchen Menſchenbildung geben, wonach Jeder die beſtimmte Stelle erkenne, die ihm im göttlichen Weltplane angewieſen. Leiſtet die Natur dem reinen Begriffe keinen Widerſtand mehr, ſo betritt das Menſchengeſchlecht die höhere Sphäre des rein aus ſich Erſchaffens nach dem göttlichen Bilde. Die Wiſſenſchaftslehre macht die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig vom hiſtoriſchen Glauben, und gibt ihr die Form eines von Jedermann, der nur menſchlichen Verſtand hat, zu Erzwingenden. Durch Nichts geſchieht dem Böſen ſo ſicherer und größerer Abbruch, als durch die Ausbildung der Wiſſenſchaft im Menſchengeſchlechte. Die Univerſität iſt die ausdrücklich von Menſchen für Sicherung der Ununterbrochenheit und Stätigkeit der Fortbildung des Verſtandes getroffene Anſtalt, damit das Ueberweltliche, jenes Bild des Göttlichen, in immer höherer Klarheit und Reinheit dargeſtellt werde; ſo iſt ſie das Heiligſte, was das Menſchengeſchlecht beſitzt. Als dieſe Mittheilung alles deſſen, was jemals Göttliches in der Menſchheit herausbrach, iſt ſie die ſichtbare Darſtellung der Unſterblichkeit unſeres Geſchlechts, indem ſie nichts wahrhaft Seiendes erſterben läßt. So iſt in der Univerſität alle Trennung zwiſchen dem Ueberweltlichen und Weltlichen aufgehoben; und ſie iſt die ſichtbare Darſtellung der Einheit der Welt, als der Erſcheinung Gottes, und Gottes ſelbſt. Der Gelehrte bedarf für ſein eigenthümliches Geſchäft des ſchärfſten Tacts für das Zweckmäßige und einer tiefen Sittlichkeit. Dem gemeinen Weſen und der ganzen Menſchheit liegt Alles daran, daß er ſich dieſes erwerbe. Denn da ſeine Idee die Welt ergreifen ſoll, die Welt aber unfähig iſt, dieſe Idee in ihrer Reinigkeit zu faſſen: ſo iſt er beſtimmt, in eine Sphäre zu treten, wo ſchlechthin alles äußere Urtheil für ihn wegfällt. Daß nun der Studirende den Spielraum habe, ſich lediglich durch ſich ſelbſt und ſein inniges Ehr-

gefühl zu tiefer und kräftiger Sittlichkeit zu erheben, nicht durch die Androhung der Strafe, — aus dieſem Grunde ſollte akademiſche Freiheit, und eine beträchtlich ausgedehnte, doch zweckmäßig berechnete akademiſche Freiheit ſein. [1]

III. Den Zuſtand endlich als Zweck, zu welchem die Errichtung des Vernunftreichs als Mittel führen ſoll, ſchildert „Die Anweiſung zum ſeligen Leben," die Fichte auch „Religionslehre" nennt, und ſie mit Recht als den Gipfel und hellſten Lichtpunkt ſeines Philoſophirens behauptet: [2] wobei er alſo zum Bewußtſein darüber kommt, daß alle ſeit der Anklage des Atheismus aufgeſtellten Momente ſeiner Lehre dem religiöſen Standpunkte angehören, und folglich die in ſeinem früheren Syſteme bemerkte Lücke ergänzen. Viel werden in den Augen der Unphiloſophie Fichten dieſe Beſtrebungen nicht helfen. Denn ſtatt des Bannſtrahls des Atheismus werden deren Koryphäen jetzt, auch gegen den Verewigten noch, den des Pantheismus ſchleudern: und nicht ohne Grund, denn er war Gottes voll.

Leben iſt Seligkeit, Liebe, Sein. Die Miſchung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtſeins, iſt der Schein. Der geliebte Gegenſtand des wahrhaftigen Lebens iſt Gott, das Geiſterreich: der Gegenſtand der Liebe des nur ſcheinbaren Lebens, das Veränderliche, iſt die Welt. Nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott iſt Leben und Licht und Seligkeit: in jeder Entfernung aber Tod, Finſterniß und Elend. Seligkeit iſt Suchen und Beharren in dem Einen, Elend Zerſtreutſein über dem Mannigfaltigen und Verſchiedenen; ſonach iſt der Zuſtand des Seligwerdens die Zurückziehung unſerer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. Die Sehnſucht nach dem Ewigen iſt die innerſte Wurzel alles endlichen Daſeins. Die Seligkeit liegt auch jenſeit des Grabes für denjenigen, für

[1] Die Staatslehre, S. 269—271, 277—278, 296, 309—310; Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 128—129, 124, 130—132.

[2] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, Vorrede, S. IV.

welchen ſie ſchon dieſſeit deſſelben begonnen hat. Das Element, der Aether, die ſubſtantielle Form des wahrhaftigen Lebens iſt der Gedanke; denn außer dem Geiſte iſt gar nichts wahrhaftig da. Nur an den höchſten Aufſchwung des Denkens kommt die Gottheit, und ſie iſt mit keinem andern Sinne zu faſſen; das reine Denken iſt ſelbſt das göttliche Daſein. (Hiermit überragt Fichte ſogar den Idealismus Schellings und ſtimmt mit Hegel überein.) Wie könnte ein Gefühl, das, als Gefühl, in ſeinem Weſen vom Ohngefähr abhängt, ſeine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen? Und wie könnten wir dieſe, bei der Dunkelheit des Gefühls, innerlich anſchauen und genießen? Nur die ſich ſelbſt durchaus durchſichtige, und ihr ganzes Innere frei beſitzende Flamme der klaren Erkenntniß, was das Chriſtenthum Glauben nennt, verbürgt ihre unveränderliche Fortdauer. Zwiſchen dem Abſoluten oder Gott, und dem Wiſſen, als deſſen Daſein, iſt in ſeiner tiefſten Lebenswurzel gar keine Trennung, ſondern Beide gehen völlig in einander auf. Dies Eine kann freilich nur im Bilde erfaßt werden, keinesweges aber können wir ſelber, in der Wirklichkeit, zu dem Einen werden, noch in daſſelbe uns verwandeln. Gott ſchwebt uns nur vor als ein Fremdes und außer uns Befindliches, dem wir lediglich uns hingeben und anſchmiegen in inniger Liebe; er gibt für ſich keinen beſtimmten Begriff oder Erkenntniß von ſeinem innern Weſen. Alles Andere, was außer dem Wiſſen noch als Daſein erſcheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir ſelber, iſt gar nicht wahrhaftig und an ſich da. Der Unterſchied und Nichtzuſammenhang zwiſchen Sein und Daſein iſt nur für uns, als eine Folge unſerer Beſchränkung, keinesweges aber an ſich und unmittelbar in dem göttlichen Daſein; das Bewußtſein iſt dies Unterſcheiden, in welchem das urſprüngliche Weſen des göttlichen Seins eine Verwandelung erfährt, indem durch den Begriff zu einem ſtehenden und vorhandenen Sein (zu einem Objectiven) wird, was an ſich unmittelbar das göttliche Leben im Leben iſt, zur Welt. Durch

ſein eigenes Daſein, und zufolge des innern Weſens deſſelben, ſtößt Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbſtbewußtſein wird, ſein Daſein aus von ſich, und ſtellt es hin wahrhaft ſelbſtſtändig und frei, als ſeine eigene Freiheit außer ihm ſelber, um lebendig wieder einzukehren in ſich ſelbſt. Das Daſein erfaſſet ſo ſich ſelber durch Reflexion, deren allgemeine Form Ich iſt. Das göttliche Leben bleibt im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen Sein des Bewußtſeins: nicht in einer einzelnen Reflexion, ſondern in der abſoluten und Einen Grundform des Begriffes, welche Du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtſein, wohl aber in dem darüber ſich erhebenden Denken wiederherſtellen kannſt. Das Eine göttliche Sein, als das wahrhaft Reale in allem Daſein, wird durch die Reflexion in einen unendlichen Wechſel von Geſtalten zerſpaltet.[1] Das Erkennen Gottes iſt ſo, nach dem ewigen Widerſpruche der Glaubensphiloſophie, auch wieder kein Erkennen, ſondern ein geſtalt- und gehaltloſer Schattenbegriff;[2] und die Geſtaltungen, zu welchen allein die Reflexion dringen kann, ſind noch nicht, als Momente des ewig Einen, aus dem Leben dieſes Einen ſelber deducirt.

Dem religiöſen Standpunkte ſchreibt es nun Fichte allein zu, uns über dieſen Widerſpruch zu erheben, wodurch Gott zu Nichts wird, und wir von ihm ebenſo entfernt bleiben, als je: Wir wiſſen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem erſten Schlage des Bewußtſeins ſchon verwandelt es ſich in eine todte Welt. Mag es doch immer Gott ſelber ſein, der hinter allen dieſen Geſtalten lebet; wir ſehen ihn nicht, ſondern immer nur ſeine Hülle: wir ſehen ihn als Stein, Kraut, Thier, ſehen ihn, wenn wir höher uns ſchwingen, als Naturgeſetz, als Sittengeſetz, und alles dieſes iſt doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Weſen; immer verdeckt unſer

---

[1] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 1—2, 6—7, 10—11 (Reden an die deutſche Nation, S. 85), 24, 13, 17—18, 20—23, 36, 87—88, 96, 124, 97—98, 106, 109—112, 228, 116—118, 120.

[2] Ebendaſelbſt, S. 124, 143.

Sehen ſelbſt uns den Gegenſtand, und unſer Auge ſelbſt ſteht unſerm Auge im Wege. — Ich ſage Dir, der Du ſo klageſt: erhebe Dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen ſchwinden; die Welt vergehet Dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit ſelbſt tritt wieder in Dich ein, in ihrer erſten und urſprünglichen Form, als Leben, als Dein eigenes Leben, das Du leben ſollſt und leben wirſt. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieſes göttlichen Lebens in Dir, welches in Gott freilich nur Eins iſt. Aber dieſe Form drückt Dich nicht, irret Dich nicht; denn Du vermagſt ſie zu erklären. Und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage, Was iſt Gott, wird hier ſo beantwortet: er iſt dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeiſterte thut. Willſt Du Gott ſchauen, wie er in ſich ſelber iſt, von Angeſicht zu Angeſicht? Suche ihn nicht jenſeit der Wolken; Du kannſt ihn allenthalben finden, wo Du biſt. Schaue an das Leben ſeiner Ergebenen, und Du ſchauſt ihn an; ergib Dich ſelber ihm, und Du findeſt ihn in Deiner Bruſt. Wahre Religioſität iſt nicht blos beſchauend und brütend über andächtigen Gedanken, ſondern ſie iſt nothwendig thätig; denn ſie beſteht in dem innigen Bewußtſein, daß Gott in uns wirklich lebe und ſein Werk vollziehe. Der Religiöſe lebt nur im Thun, rein als Thun, wie ihn denn in der That der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert: ſondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und ſein eigener, eigentlicher Antheil am Sein iſt. — Die Wiſſenſchaft geht über die Einſicht, daß ſchlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet iſt, und auf daſſelbe zurückzuführen ſei, welche ſchon die Religion gewährt, hinaus zu der Einſicht des Wie dieſes Zuſammenhanges: und für ſie wird genetiſch, was für die Religion nur ein abſolutes Factum iſt; die Religion iſt ein bloßer Glauben, den die Wiſſenſchaft in Schauen verwandelt.[1] Von dem wiſſen-

[1] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 144—146, 149, 152, 147.

ſchaftlichen Standpunkt will Fichte hier nicht ausführlich handeln; und da ihm deſſen Deduction nie recht (am beſten noch in dem „Umriſſe der Wiſſenſchaftslehre“) gelungen, ſo ſtrebte er mit um ſo größerer Wärme dem religiöſen zu, auf ihm ſich feſtzuſetzen.

Das Chriſtenthum, wie es bei Johannes, nicht bei Paulus, ausgebildet war, nun mit dieſer Lehre in Uebereinſtimmung bringend, [1] nähert Fichte ſich wieder dem Neoplatonismus: auch kommt einmal in den Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten der reine Spinozismus vor; [2] ſo daß Schelling mit Recht dieſe Umgeſtaltung der Fichte'ſchen Lehre den vollendetſten Synkretismus und Eklekticismus nennt, [3] wie denn mehr oder weniger eigentlich auch ſchon Schleiermacher, und ſogar Novalis, hin und wieder ſelbſt Friedrich von Schlegel eklektiſch verfuhren. Fichte ſagt: Die Schöpfung nicht anerkennend (denn eine Schöpfung läßt ſich gar nicht ordentlich denken), ſetzt Johannes den λόγος, die Vernunft, als das Daſein des verborgenen göttlichen Seins, und unabtrennlich mit dieſem verbunden, wie Form und Weſen; alle Dinge ſind lediglich im Begriffe (im Johanneiſchen Worte), als Gottes Sich-Ausſprechen ſeiner ſelbſt. Der abſolute und ewig wahre Standpunkt iſt, daß zu allen Zeiten in Jedem ohne Ausnahme, der ſeine Einheit mit Gott lebendig einſieht und der wirklich und in der That ſein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingibt, das ewige Wort ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieſelbige Weiſe, wie in Jeſu Chriſto, Fleiſch, ein perſönlich ſinnliches und menſchliches Daſein wird.

---

[1] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 155.

[2] Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 14—15: Die ewige göttliche Idee kommt in einzelnen menſchlichen Individuen zum Daſein; dieſes Daſein der göttlichen Idee in ihnen umfaßt nun ſich ſelber mit unausſprechlicher Liebe: und dann ſagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieſer Menſch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee ſelber iſt, welche an ſeiner Stelle und in ſeiner Perſon lebt und ſich liebt.

[3] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, Vorbericht, und S. 101.

Der dem Chriſtenthum ausſchließend eigene und nur für die Schüler deſſelben geltende, in einer Zeitform ausgeſprochene Standpunkt ſieht auf das Mittel des Werdens, und lehrt hierüber alſo: Jeſus von Nazareth ſei eben ſchlechthin von ſich und durch ſich die vollkommene ſinnliche Darſtellung des ewigen Wortes, ſo wie es vor ihm ſchlechthin Niemand geweſen, und alle ſeine Jünger es erſt durch ihn werden ſollten. Wie aber Chriſtus der erſte, von Jahrtauſenden vor ihm und nach ihm durch den Alleinbeſitz dieſer Einſicht in die abſolute Identität der Menſchheit mit der Gottheit geſchieden, zu ihr gekommen ſei, dies iſt allerdings das ungeheure Wunder, wodurch, auf eine vorzügliche, durchaus keinem Individuum außer ihm zukommende Weiſe, er der eingeborne und erſtgeborne Sohn Gottes iſt. Jetzt aber, nach der Vollendung, iſt aller Unterſchied aufgehoben: die ganze Gemeinde, der erſtgeborene zugleich mit den zuerſt und den ſpäter nachgebornen, fallen wieder zuſammen in den Einen gemeinſchaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und ſo fällt denn das Chriſtenthum, ſeinen Zweck als erreicht ſetzend, wieder zuſammen mit der abſoluten Wahrheit: und behauptet ſelbſt, daß Jedermann zur Einheit mit Gott kommen, und das Daſein deſſelben ſelber oder das ewige Wort in ſeiner Perſönlichkeit werden könne und ſolle. So lange der Menſch noch irgend etwas ſelbſt zu ſein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Menſch kann Gott werden. Sobald er ſich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und iſt Alles in Allem. Der Menſch kann ſich keinen Gott erzeugen; aber ſich ſelbſt, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und ſodann verſinket er in Gott.[1]

Das Reſultat ſeines fortgeſchrittenen Philoſophirens faßt Fichte in folgenden Verſen kurz und klar zuſammen, die wir zweien nachgelaſſenen Sonnetten entnehmen:

---

[1] Die Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 160—163, 224, 165, 167—168, 174, 170—171, 345, 184, 240—241.

— Das ewig Eine
Lebt mir im Leben, ſieht in meinem Sehen. —
Nichts iſt, denn Gott; und Gott iſt Nichts, denn Leben.
Gar klar die Hülle ſich vor Dir erhebet.
Dein Ich iſt ſie: es ſterbe, was vernichtbar;
Und fortan lebt nur Gott in Deinem Streben.
Durchſchaue, was dies Sterben überlebet:
So wird die Hülle Dir als Hülle ſichtbar,
Und unverſchleiert ſiehſt Du göttlich Leben.[1]

Sehr richtig ſagt nun Schelling, daß der Standpunkt, den Fichte hier als den religiöſen verkündigt, ſchon längſt von der Naturphiloſophie als der wiſſenſchaftliche ausgeſprochen ſei;[2] und obgleich früher, als die Umgeſtaltung der Fichte'ſchen Lehre, muß alſo die Schelling'ſche Philoſophie, dieſes ihres höhern Standpunkts wegen, ſpäter betrachtet werden.

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 347—348.

[2] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 103.

Der

Geſchichte der Philoſophie

von

Kant bis Hegel

Zweites Buch.

Der objective Idealismus.

Indem das ſubjective Ich von dem göttlichen Leben ganz durchdrungen, und in daſſelbe verſenkt iſt: ſo iſt in der That dieſes abſolute Sein das allein Wahrhafte, was übrig bleibt. Bei Fichte kommt die Individualität in dem unendlichen Progreß immer wieder zum Vorſchein, und iſt auch erhalten; erſt Schelling läßt ſie gänzlich in ihre objective Subſtanz abſorbiren, und zu einer ruhenden Geſtalt derſelben werden. Und da dieſe Subſtanz ſelber die aus dem Grundſtein des Gedankens ſich erhebende Intellectualwelt iſt, ſo kann ſeine Philoſophie objectiver Idealismus genannt werden. Mit dieſer Anſicht wendet er ſich nun beſonders gegen das urſprüngliche Fichte'ſche Syſtem; denn nur dieſes war vorhanden, als Schelling mit dem ſeinigen hervortrat. Und ſo gibt er folgendermaßen ſein Verhältniß zum ſubjectiven Idealismus Fichte's mit großer Schärfe an: Fichte könnte ſich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Production (Anſchauung) geſtellt haben. Der Idealismus in der ſubjectiven Bedeutung müßte behaupten, das Ich ſei Alles: der in der objectiven umgekehrt, Alles ſei gleich Ich, und es exiſtire nichts, als was gleich Ich ſei.[1] Schelling ſpricht dies zwar nur hypothetiſch aus; ſo verhält es ſich aber in der That, wie er ſelbſt an einem andern Orte[2] ſeine Philoſophie

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. VI—VII (Syſtem des tranſſcendentalen Idealismus, S. 195—196).

[2] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. I., St. I., S. 64, Anm.

objectiven Idealismus nennt. Und in einem vorhergehenden Aufſatz der Zeitſchrift ſagt er noch beſtimmter, daß er mit ſeinem objectiv gewordenen Ideal-Realismus die Philoſophie vollendet habe, während die Wiſſenſchaftslehre von einem blos ſubjectiven Ideal-Realismus ausgegangen ſei.[1] Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgeſprochene Abſicht ſeiner Beſtrebungen.[2]

Da Schelling an die erſte Geſtalt des Fichte'ſchen Lehrgebäudes anknüpft, ſo kehren wir jetzt zum dritten Male an die Quelle der neueſten deutſchen Philoſophie zurück, doch abermals nicht bis in die erſten Anfänge, ſondern nur bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, wo mit dem Wechſel der Zeitrechnung der Geiſt auch zum Nachdenken und zur Beſinnung über ſich gekommen zu ſein ſcheint. Denn wenn ſelbſt die reinſten Producte des ſubjectiven Idealismus noch mit den Erſcheinungen der Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts, auch wo ſie dieſelben bekämpften, in verwandtſchaftlicher Beziehung ſtanden, und das Princip der Einzelnheit, Subjectivität und Reflexion als Ausgangspunkt wenigſtens mit ihnen gemein hatten: ſo bricht die Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts vollkommen mit der nächſten Vergangenheit, und in ſich aufnehmend die Errungenſchaften aller Zeiten, ſchließt ſie mit umfaſſenderer Einſicht, als der Fichte'ſche Eklekticismus beſaß, dieſelben zu dem vollen Blüthenkranze der Wahrheit zuſammen.

Zunächſt bietet ſich uns Schelling ſelbſt dar, der mit der Kraft des ſpeculativen Geiſtes das unphiloſophiſche Princip des blos formellen Reflectirens gänzlich zu bannen verſtand, und den reinen Gedanken als das objective Weſen der Dinge ganz ungetrübt zum Princip machte, bis zuletzt in der neueſten Zeit jene Subjectivität, weil ſie noch nicht auf die rechte Weiſe verſöhnt,

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 1, S. 119 — 120.
[2] Philoſophiſche Schriften, S. 419.

ſondern nur unterdrückt und abgewieſen worden war, im Urheber des objectiven Idealismus als eine neue Glaubensphiloſophie und Erfahrungslehre hereinbrach. Noch viel weniger als der Meiſter ſelbſt hatte ſeine Schule dieſe widerſprechenden Elemente zu bewältigen vermocht; und die Naturphiloſophie war ſchon ſehr früh in mehrere Richtungen aus einander gefahren, indem einerſeits die Reflexion als Formalismus der Methode ſich auf Koſten des Inhalts ſelbſtſtändig machte, andererſeits um den Inhalt zu retten die Naturphiloſophie ſich zur Intenſität eines phantaſiereichen Myſticismus zurücknahm, bis die abſolute Form des Wiſſens und ſein abſoluter Inhalt, wie ſie in der Schelling'ſchen Schule auseinander und gegeneinanderüber traten, endlich in Solger ſich zu durchdringen ſuchten, und den ungeheuerſten Kampf und Widerſpruch ſeines Philoſophirens erzeugen, um als Reflexion und Glauben die im abſoluten Idealismus vollendete Verſchmelzung der beiden Grundſtämme der neueſten Philoſophie vorzubereiten. So haben wir im objectiven Idealismus 1) Schelling, 2) ſeine Schule, 3) Solger zu betrachten, welcher den unmittelbaren Uebergang zu Hegel macht, und als der Täufer und Vorläufer des abſoluten Idealismus, dem er den Weg bereitete, angeſehen werden kann.

Erſter Abſchnitt.

Schelling'ſche Philoſophie.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling, ſpäter vom König Ludwig von Baiern in den Adelſtand erhoben, wurde den 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergiſchen geboren. Schon in

Tübingen auf der Univerſität ſchloß er mit Hegeln ein inniges Freundſchaftsbündniß, welches auch noch lange in der Folge dauerte; beide Männer ſahen in dieſem Bunde das Mittel, mit vereinten Kräften die Morgenröthe einer neuen Zeit für die Philoſophie herbeizulocken. Schelling ſtudirte hernach noch in Leipzig und Jena Medicin und Philoſophie, und wurde in der letzteren Fichte's Schüler. Nach deſſen Abgang von Jena trat er ſelber 1798 als Lehrer der Philoſophie daſelbſt mit dem größeſten Beifall auf; in dem Maße, als er ſich von Fichte's Anſichten entfernte, mit dem er ebenſo, als mit Hegel, in den freundſchaftlichſten Verhältniſſen geſtanden hatte, gewahrte er in dieſem die feſteſte Stütze der neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Philoſophie: wie dies auch aus einem noch ungedruckten Briefwechſel beider Männer hervorgeht. Erſt in ſpäterer Zeit, als Hegel einen eigenen Weg eingeſchlagen, verlauteten von Zeit zu Zeit nachtheilige Aeußerungen Schellings über ihn, daß man in deſſen Logik auf Nadeln gehe, ſeine Philoſophie Formalismus ſei u. ſ. f.: während Hegeln im Geſpräche nie dergleichen Aeußerungen gegen Schelling entſchlüpften, und er noch in der letzten Zeit über eine zufällige Begegnung in einem Badeort ſich äußerte, er habe einige Tage mit Schelling in alter, cordater Freundſchaft zugebracht.[1] Auch mit Friedrich von Schlegel wurde Schelling in Jena bekannt, und tauſchte ihm zunächſt ſeine Frau, ſpäter aber auch einige ſeiner jüngern Ideen ab. Schellings Profeſſur in Jena war offenbar, wie für dieſe Univerſität der höchſte Gipfel ihres Glanzes, ſo für Schelling ſelber die ſchönſte Blume ſeiner Laufbahn, die aber ſchnell dahinwelkte. Sachſen, was uns vor drei Jahrhunderten die Reformation gebracht, iſt auch der Ort, wo die höhere Reform der neueſten Philoſophie zuerſt hervorgetreten, und in der gegenſeitigen Mittheilung der Männer, die in oder um Jena wohnten, wie Fichte, Schlegel, Novalis, Schelling, Steffens, Hegel und

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 538.

Andere, zuerſt in dem Geiſte der Nation Wurzel faßte, und von dieſem Sternenkreiſe aus ſich in alle Radien nach der Peripherie hin verbreitete. Und nicht nur die Philoſophie, auch die Dichtkunſt, deren höchſte Perlen die deutſche Nation in Göthe und Schiller, welche ſelber mit der Philoſophie in mehrfacher Wechſelwirkung ſtanden, aufzuweiſen hat, machten das kleine Weimar, dieſes deutſche Athen, auf kurze Zeit zum Mittelpunkte deutſcher Bildung, wenn gleich die groß gezogenen Saaten deutſcher Philoſophie ſich Preußen ſpäter angeeignet hat. Bemerkenswerth aber iſt, daß, während die religiöſe Revolution in Churſachſen ausbrach, jetzt ihre Vollendung, die philoſophiſche Reform, in dem Hauptländchen der Erneſtiniſchen Herzöge aufkeimte: ſo daß dies dem Fortſchritt des Geiſtes treu gebliebene Fürſtenhaus (denn zu den erwähnten Maßregeln gegen Fichte war es nur ſehr ungern durch Churſachſen getrieben worden) die Wiege beider Reformationen durch ſeinen Scepter zu ſchützen beſtimmt war.

Wie kurz der Silberblick des Jenaiſchen Lebens, der mit der Schlacht daſelbſt gänzlich verſchwand, gedauert hat, zeigt unter Anderm dies, daß ſchon im Jahre 1803 Schelling als Profeſſor der Philoſophie zur Würzburger Univerſität überging. Ein Jahr vorher hatte er die Doctorwürde der Medicin erworben. Seit 1807 iſt er ordentliches Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu München; das Jahr darauf wurde er auch Generalſecretär der bildenden Künſte, und verwaltet jetzt in München mehrere bedeutende Aemter. Gegen das Ende des Jahres 1820 ging er für eine Zeit als Privatdocent der Philoſophie nach Erlangen. Seit einer Reihe von Jahren hält er wohl noch Vorträge als Profeſſor an der Münchener Univerſität; aber ſeine akademiſche Thätigkeit iſt bei Weitem nicht mehr ſo umfaſſend und eingreifend, als früher. Er hat eine der ausgebreitetſten Schulen der Philoſophie geſtiftet, und auch über den Kreis der ſtrengen Wiſſenſchaftlichkeit hinaus den größten Einfluß auf die Gedanken ſeiner Mitbürger ausgeübt. So wird man z. B. die philoſophiſchen

Fragmente aus dem Nachlaß Ludwig Auguſt Hülſens [1] nicht ohne Intereſſe durchleſen. Auch Sinclair, indem er als Aufgabe der Philoſophie das Einigmachen des Unterſcheidens und Nicht-Unterſcheidens angibt,[2] kann hierher gerechnet werden. Doch fällt er durch den Satz, daß dieſe Einigkeit nur ſein ſoll und immer werde,[3] ſogleich wieder in den Kantiſch-Fichte'ſchen Standpunkt, ja bald darauf bis in die Glaubensphiloſophie zurück.[4] Selbſt unter den Franzoſen ſchließt ſich Azais durch ſein Système des compensations und ſeine Explication universelle, obgleich in materialiſtiſcher Form, dem Identitätsprincipe Schellings an.

Die hauptſächlichſten Schriften Schellings ſind im Zeitraum von wenigen Jahren abgefaßt, um und nach dem Wechſel des Jahrhunderts, obgleich auch ſchon ältere Werke ſeit 1795 von ihm vorhanden ſind, die aber früheren Standpunkten der Philoſophie angehören: wogegen die letzten Schriften, welche ſparſam jedoch bis in die Gegenwart hineinreichen, die oben angedeutete Aenderung und Auflöſung ſeiner Denkungsart enthalten, die am meiſten und ganz ſchroff heraustritt in der nach Hegels Tode 1834 erſchienenen „beurtheilenden Vorrede" Schellings zu der Ueberſetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Couſins Fragments philosophiques durch Beckers unter dem Titel: „Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie." Doch auch wo er, am Beginne ſeiner Laufbahn, von Kantiſchen und Fichte'ſchen Sätzen, denen er Jacobi'ſche einflocht, den Ausgangspunkt genommen hatte, tritt eine Polemik gegen die früheren Standpunkte der Philoſophie, und „deutliche Keime ſpäterer, mehr poſitiver Anſichten" hervor. So bekämpft er in den „Philoſophiſchen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus," 1795 geſchrieben, und zuerſt im Niethammer'ſchen philoſophiſchen Jour-

---

[1] Allg. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 2, S. 264—302.

[2] Sinclair: Wahrheit und Gewißheit (1811), Bd. I., S. 8, 18, 27.

[3] Ebendaſelbſt, S. 10, 24—25.

[4] Ebendaſelbſt, S. 94.

nal von 1796 erſchienen, die Idee eines moraliſchen Gottes, der, wegen der Schwäche der theoretiſchen Vernunft, aus blos praktiſchem Bedürfniß bewieſen würde: „Die ganze Idee von belohnender Glückſeligkeit, was iſt ſie Anderes, als moraliſche Täuſchung? Es iſt Forderung der Vernunft, derſelben nicht mehr zu bedürfen, ſo gewiß es Forderung iſt, immer vernunftmäßiger, ſelbſtſtändiger, freier zu werden.“ [1] Auch nahm er die Kantiſche Philoſophie immer in dem echt idealiſtiſchen Sinne, der nachher in ihrer Schule verloren ging, und den erſt Beck, und beſonders Fichte wieder fand. Und als Schelling endlich auch über dieſen hinausgehend, längſt ehe er es ſelber wußte, ſich eine eigene Bahn in der Philoſophie gebrochen, mußte Hegel, wie ich dies aus ſeinem eigenen Munde vernommen, ihn erſt auf dieſe ſeine Originalität aufmerkſam machen. Hegel, ein ſtiller Beobachter der vor ſeinen Augen ſich entfaltenden philoſophiſchen Bewegung, hatte, obgleich fünf Jahre älter, doch faſt noch nichts geſchrieben, als Schelling mit dem Feuer der Begeiſterung ſeine ganze ſchriftſtelleriſche Kraft ſchon in der Jugend vergeudet hatte. Daher kommt es, daß der ältere Freund, den Schelling in ſeiner letzten Schrift einen „ſpäter Gekommenen“ nennt und mit biſſigen Anſpielungen verfolgt, dieſe jugendliche Philoſophie, die ſich auch ſelber nie fertig war, wie überſah und richtig beurtheilte, ſo zur Reife brachte und auf den höchſten Standpunkt hinüberführte. Denn Hegel wußte die Gedanken, die in der Tiefe bei ihm gährten und mächtig zur Geburt ſich drängten, ſorgfältig in ſeinem Innern zu verſchließen und zu hüten, bis das Mannesalter ſie gezeitigt. Schelling aber nahm mit jeder neuen Schrift einen neuen Anlauf, verſpricht in jeder immer, das Lehrgebäude, mit deſſen Vorhallen oder einzelnen Flügeln er den Leſer bisher bekannt gemacht hat, und das allen ſeinen Darſtellungen zum Grunde liegen ſoll, [2] zu geben: und

[1] Schellings philoſophiſche Schriften, Vorrede, S. VI; S. 115, 119 —121, 172—173.

[2] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. I., St. I., S. 18.

findet dann auch in der jedesmal letzten Schrift ſein ganzes Syſtem immer noch nicht dargeſtellt, indem er nie die Schwierigkeit, ins Einzelne herabzuſteigen, hat überwinden können. [1] So bildet die große Menge ſeiner Schriften, ſelbſt wenn wir diejenigen auszuſcheiden, worin er noch nicht ſeinen eigenen Standpunkt errungen hat, immer noch eine ſehr ungleichartige Maſſe, und eine Reihe von Bildungsſtufen, die ſeine eigene Anſicht durchſchritten hat. Ja, er will immer noch ein ſolches Werk liefern, worin er ſeine Philoſophie vollſtändig umgearbeitet dem Publicum übergeben kann. Der Druck einer ſolchen Schrift, welche er „die Weltalter" nennen wollte, hatte ſogar vor geraumer Zeit ſchon einmal begonnen; doch nahm er bald die bereits vorhandenen Bogen wieder zurück. Noch 1809 geſteht er ſelbſt: „Der Verfaſſer hat bis jetzt kein fertiges, beſchloſſenes Syſtem aufgeſtellt, ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen gezeigt; ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt. Die einzige wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeines Syſtems (in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik) iſt leider durch äußere Umſtände nicht vollendet worden." [2] Daher will er auch das Wort Philoſophie, dem in neuern Zeiten andere, wie Weltweisheit, Wiſſenſchaftslehre, ſubſtituirt wurden, beibehalten, da es die Liebe oder das fortwährende Streben zur Weisheit bedeute. [3]

Deſſen ungeachtet hat er auf allen Entwickelungsſtufen ſeiner philoſophiſchen Bildung ſtets das Bewußtſein der baldigen Aufſtellung eines nach allen Seiten hin vollendeten Syſtems gehabt. „Es iſt ſchwer," ſchreibt er noch auf der Univerſität als zwanzigjähriger Jüngling, „der Begeiſterung zu widerſtehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, ſo wie alle Wiſſenſchaften, ſelbſt die empiriſchen nicht ausgenommen, immer mehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menſchheit ſelbſt das

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 52.
[2] Philoſophiſche Schriften, Vorrede, S. VIII—X.
[3] Ebendaſelbſt, S. 150.

Princip der Einheit, das der Geſchichte derſelben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als conſtitutives Geſetz realiſiren werde: daß, ſo wie alle Strahlen des menſchlichen Wiſſens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte ſich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit ſammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die ſchon mehreren großen Geiſtern vorgeſchwebt hat, daß nämlich aus allen verſchiedenen Wiſſenſchaften am Ende nur Eine werden müſſe, — ebenſo auch die verſchiedenen Wege und Abwege, die das Menſchengeſchlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zuſammenlaufen werden, an dem ſich die Menſchheit wieder ſammeln und als Eine vollendete Perſon demſelben Geſetze der Freiheit gehorchen werde. Denen, welchen die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menſchheit keine Thorheit ſind, iſt das große Werk aufbehalten, durch gemeinſchaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wiſſenſchaften, jene große Periode der Menſchheit vorzubereiten. Denn alle Ideen müſſen ſich zuvor im Gebiete des Wiſſens realiſirt haben, ehe ſie ſich in der Geſchichte realiſiren; und die Menſchheit wird nie Eines werden, ehe ihr Wiſſen zur Einheit gediehen iſt. Wenn aber die Morgenröthe einmal da iſt, kann die Sonne nicht ausbleiben. Dieſen ſchöneren Tag der Wiſſenſchaft herbeizuführen, iſt nur Wenigen, vielleicht nur Einem, vorbehalten; aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt ſein, ſich zum Voraus deſſelben zu freuen."[1] (Der Same zum umgeſtalteten Syſteme Fichte's, durch welches dieſer bis zu Schelling hinanzureichen meinte, lag ſchon in den erſten Aeußerungen Schellings, mit denen er nur innerhalb des Kantiſch-Fichte'ſchen Standpunkts ſich zu bewegen glaubte, verborgen.) Ebenſo ſieht Schelling auf der Mitte ſeines Weges, „wie allmälig von allen Seiten her Alles ſich annähert

---

[1] Vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen (1795), Vorrede, S. XXXII—XXXV (S. XVII—XIX, in den Philoſophiſchen Schriften).

zu dem Einen, wie ſchon ſehr entlegene Erſcheinungen, die man in ganz verſchiedenen Welten geſucht hat, ſich die Hand reichen, und gleichſam ungeduldig auf das letzte bindende Wort harten, das über ſie geſprochen wird.“ [1] Am Ende ſeiner ſpeculativen Laufbahn ſagt er aber mit prophetiſchem Blicke: „Wir wünſchen, daß der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und die Gewinnung einer Erkenntniß und Anſicht herbeiführe, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war, als jetzt.“ [2] Dieſe vollendete Darſtellung, welche Schelling im Angeſichte der Nation immer nur ankündigte, — ſie iſt von Hegel geleiſtet worden, welcher auf dieſe Weiſe der vom Freunde feierlich übernommenen Verpflichtung als ſeiner eigenen nachkam.

Die Schriften, die ich allein hier anzuführen habe, werden zugleich die Eintheilung der Schelling'ſchen Philoſophie enthalten. Zuerſt bemüht ſich Schelling Alles auf den jetzt gewonnenen Standpunkt des Abſoluten zurückzuführen. Alle Unterſchiede verſchwinden ihm nur in das Eine göttliche Weſen. In dieſer erſten Geſtalt hat er ſelbſt ſeiner Philoſophie den Namen des abſoluten Identitätsſyſtems gegeben. [3] Um aber die Identität darſtellen zu können, muß auch der Unterſchied exiſtiren. Das ganze Univerſum erſcheint ihm daher unter dem Symbole des Magneten, deſſen Unterſchiede eben unmittelbar in der Einheit gehalten ſind. Der Eine Pol des Abſoluten, die Natur, wird in dem „Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie,“ 1799, entwickelt. Ihm ſchließen ſich die frühern Schriften: „Ideen zu einer Philoſophie der Natur,“ Th. I., 1797 (2. Ausgabe 1803): und „Von der Weltſeele,“ 1798 (2. Ausgabe 1806, 3. Ausgabe 1809), als Ergänzungen an. Der entgegengeſetzte Pol des Philoſophirens, das Erkennen, der Geiſt,

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 1, S. 124—125.
[2] Philoſophiſche Schriften, Vorrede, S. xii.
[3] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. I., St. I., S. 1.

wird in dem „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" dargeſtellt, 1800. Wenn er auch in beiden Werken ſchon faſt durchgängig über den Inhalt der Philoſophie ſeiner Vorgänger hinausgeht, ſo iſt die Methode doch noch die Fichte'ſche. Den Indifferenzpunkt, „in welchen nur der recht feſt und ſicher ſich ſtellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengeſetzten Richtungen her conſtruirt hat," ſollte nun 1801, unter dem Titel „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie," das 2te Heft des 2ten Bandes der „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" (1800—1801) enthalten; doch leider neigt ſich dieſer Indifferenzpunkt, deſſen Darſtellung eben ohnehin wieder abgebrochen wurde, zu ſchnell zur Naturphiloſophie herüber, und die rechte Mitte wurde verfehlt.[1] Das Identitätsſyſtem wurde daher auch ſchlechthin Naturphiloſophie genannt; und für dieſe paßt der Name des objectiven Idealismus am eigentlichſten. So heißt bei Schelling Natur nicht blos die Eine Seite, ſondern er ſagt ausdrücklich: „Wenn wir von der Natur abſolut reden wollen, ſo verſtehen wir darunter das Univerſum ohne Gegenſatz, und unterſcheiden nur in dieſem wieder die zwei Seiten."[2] Und nur in dieſem Sinne wollte und ſollte die Naturphiloſophie die ganze Philoſophie ſein.[3] — Erſt bei Schelling hat die Identität alſo eine inhaltsvolle Bedeutung erhalten, wogegen ſie bei Bardili nur als ein formaliſtiſches Schattenbild und hinterdrein hinkendes Vorſpiel angeſehen werden kann. Auch geſtand er Schellingen in einem Privatgeſpräche ſelber, daß er Stoff, Raum mit ſeinen drei Dimenſionen u. ſ. f. als fertige außer dem Denken ſetze.[4] Wenn Jacobi nun Recht hat, die Fichte'ſche und Schelling'ſche Philoſophie als Töchter der kritiſchen zu betrachten, ſo bilden ſie die echte διαδοχή in Vergleich zu den

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. v, iii; S. 126, Anmerkung.

[2] Vorleſungen über die Methode (2. Ausgabe, 1813), S. 239.

[3] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 15—16.

[4] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. I., St. I., S. 48—49.

Philoſophen, die wir unmittelbar die Kantiſche Schule nannten. Dieſe ſind nichts Anderes, als die gegen den raſtlos ſich entwickelnden Zeitgeiſt im Strudel der Bewegung fühlbaren Gegenſtöße des innerhalb des Kriticismus verbleibenden Formalismus, indem ſie zugleich wähnen, die wahren Fortſchritte der Zeit ſich angeeignet zu haben. So können wir, natürlich in gehörigem Abſtande, Reinhold mit Kant ſelber, Beck mit Fichte, Bardili mit Schelling, und Herbart[1] mit Hegel, den er auch geſprächsweiſe ſeinen „Feind" genannt hat, paralleliſiren, wie die Werke dieſer Paare auch gleichzeitig ſind. Dieſelbe Totalität ließe ſich in der Jacobi'ſchen Schule, wenn wir ſchematiſiren wollten, an Bouterwek, Krug, Fries und Calker nachweiſen. Poſſierlich aber iſt es, wenn Reinhold, nachdem er bei Bardili in die Schule gegangen, und, wie er ſelbſt geſteht, ſich aufs reine Empfangen beſchränkt und den eigenen Verſtand gänzlich untergekriegt hat, Schellingen beſchuldigt, ſein (doch ganz verſchiedenes) Identitäts=Princip und ſeine Terminologie von Bardili entlehnt zu haben, da es ſich doch, auch ſchon der Zeit nach, gerade umgekehrt verhält, mag

[1] So eben kommt mir die unmittelbar nach dem erſten Theile dieſer Geſchichte erſchienene vierte Ausgabe von Herbarts „Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie" unter die Augen. Zum Beweiſe der Mattigkeit, in welche der Verfaſſer heruntergeſunken, ſtehe hier der Anfang der Vorrede (S. III): „Einleitung, Encyklopädie und Syſtem einer Wiſſenſchaft ſind weſentlich verſchieden. Die Einleitung führt zum Syſtem; die Encyklopädie dient, ſo weit als möglich, anſtatt des Syſtems. Die Einleitung gibt Materialien und Fragen; das Syſtem ſtellt in gehöriger Form die Unterſuchung an, und liefert die Antworten; die Encyklopädie ſammelt die Reſultate, von der ſyſtematiſchen Form aber ſpricht ſie nur hiſtoriſch, ohne dieſelbe als den Hebel der Unterſuchung zu benutzen" u. ſ. w. S. V wird in der Anmerkung darüber geklagt, daß Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens ein jetzt beinah vergeſſenes Buch ſei, und daſſelbe der Erinnerung empfohlen u. ſ. w. Wer hoffen kann, daß ſolche Plattheit des Herbart'ſchen Philoſophirens bei ihrem jetzt mehr ins Innere Deutſchlands verlegten Wirkungskreiſe einmal noch auf die Höhe der Zeit werde gelangen können, der vertröſtet ſich mit dieſer Hoffnung, jedoch vergeblich, darauf, daß auch die Plattheit ſeiner eigenen Philoſophie noch nicht gänzlich zu den Todten könne gerechnet werden, wohl gar dereinſt noch an der Zeit werde ſein können.

Bardili's „Grundriß der erſten Logik," wie Reinhold behauptet, immerhin ſchon zur Michaelis-Meſſe 1799 erſchienen ſein. [1]

Es war ferner an das Identitätsſyſtem die Forderung zu machen, daß aus dem Indifferenzpunkte (den Schelling jedoch eigentlich für ſich behalten hatte) nun umgekehrt das Univerſum begriffen werde. Dies gibt die zweite Reihe ſeiner Schriften. Nachdem Alles ins Abſolute verſenkt worden, ſoll aus ihm Alles, aber mit der Flüſſigkeit deſſelben getränkt und geſättigt, wieder hervorgezogen werden. Dies hat nun die Conſtruction zu leiſten; denn ohne Methode iſt eine ſolche Darſtellung nicht möglich. Schelling ſucht alſo jetzt nach einer eigenen Methode, während er bisher fremde befolgte; die conſtruirende Naturphiloſophie. Hier ſtellt er zunächſt in der „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" (erſter Band, 1802—1803) das vollendete Muſter der conſtruirenden Methode auf, und läßt aus dem innern Typus des Abſoluten die zwei Pole der Wiſſenſchaft hervorgehen. Im „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802) greift er zum Dialog, wirft in deſſen Fortſetzung [2] „Philoſophie und Religion" (1804) jede methodiſche Form weg, hier die geiſtige, dort die natürliche Seite des Univerſums darſtellend; bis er dann in den „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums," die im Sommer 1802 gehalten wurden, und zuerſt 1803 im Druck erſchienen, den vollſtändigen Organismus aller Wiſſenſchaften zu conſtruiren unternimmt.

Auch auf dieſer Entwickelungsſtufe iſt das Abſolute aber eigentlich immer nur in dem Einen oder dem andern ſeiner Pole. Und Schelling muß verzweifeln, den abſoluten Indifferenzpunkt, den er wohl im Allgemeinen angedeutet hat, auch wiſſenſchaftlicher Weiſe ins Einzelne auszuführen; denn es fehlt die Methode, als

---

[1] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. I., St. I., S. 4, 25, 31, 2, 67 (Reinholds Beiträge zur leichtern Ueberſicht u. ſ. w., Bd. I., Heft 3, S. 168—173; Heft 1, S. 163).

[2] Philoſophie und Religion, Vorbericht, S. III.

immanenter Gang der Sache ſelbſt, die durch ihn erzeugt wird. Bei Schelling iſt die Methode nur äußerlich an den Gegenſtand gebracht, macht alſo in demſelben nur willkürliche Unterſchiede, und kann leicht zu Formalismus und in leeres Schematiſiren ausſchlagen. Das Abſolute läßt ſich von allen dieſen Formen, die man an daſſelbe hängt, nichts anhaben, und bleibt das unveränderliche Eine. Das Philoſophiren muß alſo zum unmittelbaren Erfaſſen deſſelben als eines abſolut Feſten, Vorausgeſetzten, Gegebenen, Erfahrenen werden; was eigentlich immer der Schelling'ſchen Philoſophie zu Grunde lag. Sie wird alſo, als auf höherer Offenbarung beruhend, eine *theoſophiſche Naturphiloſophie*, und endet mit einem Anflug von Jacobi's Denkweiſe, wenn Schelling ihn auch immerfort noch bekämpft, ja ſein Umſatteln kaum will Wort gehabt haben, indem er noch 1834 Couſin den Vorwurf macht, „eine Art von Inſpiration oder Offenbarung auf Jacobi'ſche Weiſe" zur Erkenntnißquelle der Vernunft gemacht zu haben.[1] Der einzige Unterſchied zwiſchen Jacobi und Schelling, in Bezug auf die Form dieſer Offenbarung (denn der Inhalt bleibt freilich ein anderer) könnte nur der ſein, daß Jacobi ſelbſt noch philoſophiſcher dieſe Offenbarung als eine abſolut innere der Vernunft ausſpricht, wogegen ſie bei Schelling eine ganz poſitive, ſomit äußerliche, wenigſtens in der letzten Spitze dieſes Standpunkts, geworden iſt. Der Sieg über Jacobi war alſo zugleich das Angeſtecktwerden von dem bekämpften Princip. Zu dieſem letzten Standpunkte Schellings gehören nun: die naturphiloſophiſchen Abhandlungen aus den „Jahrbüchern der Medicin," drei Bände, die Schelling 1806—1808 in Verbindung mit Marcus herausgab; die Streitſchrift gegen Fichte, „Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre," 1806; ferner „Philoſophiſche

---

[1] Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie. Von Beckers. Nebſt einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimen Raths v. Schelling, S. x.

Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände," 1809, und eine Rede „Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur," 1807, Beides in den philoſophiſchen Schriften (1809), von denen nur der erſte Band erſchien; „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," 1812; „Ueber die Gottheiten von Samothrace. Beilage zu den Weltaltern," 1815; endlich jene Vorrede zu der deutſchen Ueberſetzung von Couſins philoſophiſchen Fragmenten, 1834.

Erſtes Kapitel.

Das Identitätsſyſtem.

Die Idee der Philoſophie iſt nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt, welche, als eine unendliche Wiſſenſchaft, zugleich die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt iſt. Philoſophie iſt nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, die man, wie jede andere, erlernen kann: ſondern ſie iſt der wiſſenſchaftliche Geiſt, den man zum Lernen ſchon mitbringen muß. Die bloße Reflexion iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen, welche die Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Welt permanent macht, und ſein höheres Leben, das nur aus der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns hervorgeht, im Keime tödtet. Die wahre Philoſophie betrachtet die Reflexion als bloßes Mittel, und ſetzt jene urſprüngliche Trennung zwiſchen Object und Vorſtellung voraus; denn ohne ſie hätten wir kein Bedürfniß zu philoſophiren, d. h. durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menſchlichen Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt war. Die Philoſophie hat die Menſchheit, die lange genug, es ſei im Glauben oder im

Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der höchſte Genuß der Seele iſt: durch die Wiſſenſchaft bis zur Anſchauung dieſer vollkommenſten, Alles befriedigenden und in ſich befaſſenden Harmonie gedrungen zu ſein. Der menſchliche Geiſt wurde frühzeitig auf die Idee einer ſich ſelbſt organiſirenden Materie geführt, auf eine urſprüngliche Vereinigung des Geiſtes mit der Materie in dieſen Dingen. Hier zuerſt überfiel den Menſchen eine Ahnung ſeiner eigenen Natur, in welcher Anſchauung und Begriff, Form und Gegenſtand, Ideales und Reales urſprünglich eines und daſſelbe iſt. Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur: das abſolut Ideale auch das abſolut Reale ſein. Die Intelligenz iſt auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtſein, productiv: bewußtlos productiv in der Weltanſchauung, mit Bewußtſein in dem Erſchaffen einer ideellen Welt. Die Philoſophie hebt dieſen Gegenſatz auf, dadurch daß ſie die bewußtloſe (reelle) Thätigkeit als urſprünglich identiſch und gleichſam aus derſelben Wurzel mit der bewußten (ideellen) entſproſſen annimmt. Wenn es nun Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie iſt, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen: ſo iſt es dagegen Aufgabe der Naturphiloſophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. [1]

I. Die Naturphiloſophie. Mein Zweck iſt, die Naturwiſſenſchaft ſelbſt erſt philoſophiſch entſtehen zu laſſen; und meine Philoſophie iſt ſelbſt nichts Anderes, als Naturwiſſenſchaft. Nachdem alle endlichen Formen zerſchlagen ſind, und in der weiten Welt nichts mehr iſt, was die Menſchen als gemeinſchaftliche Anſchauung vereinigte, kann es nur die Anſchauung der abſoluten Identität in der vollkommenſten objectiven Totalität ſein, die ſie aufs Neue, und, in der letzten Ausbildung zur Religion,

[1] Ideen zu einer Philoſophie der Natur (1803), Einleitung, S. 3 (Philoſophiſche Schriften, S. 291), 6, 64, 7, 9, 87 (492), 52, 64, 67; Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Einleitung, S. 1—3.

auf ewig vereinigt.[1] In dem „Erſten Entwurfe eines Syſtems der Naturphiloſophie" laufen indeſſen noch empiriſche Unterſuchungen, Verſtandesbeſtimmungen und phyſiſche Hypotheſen mit den Kategorien der Vernunft, die ſich in denſelben Luft machen wollen, bunt durcheinander. Daſſelbe gilt in noch viel größerem Maße von den zwei damit in Verbindung ſtehenden früheren Schriften; nur daß die Zuſätze der zweiten Ausgabe der „Ideen zu einer Philoſophie der Natur" den Gedankenkreiſen der beiden Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik: die der zweiten Ausgabe des Werkes „Von der Weltſeele" vorangeſchickte Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur," dem theoſophiſchen Standpunkt Schellings angehören und zuzutheilen ſind.

In einer Einleitung deducirt Schelling zuerſt den Begriff der ſpeculativen Phyſik: Ueber die Natur philoſophiren, heißt ſo viel, als die Natur ſchaffen, ſie aus dem todten Mechanismus, worin ſie befangen erſcheint, herausheben, ſie mit Freiheit gleichſam beleben und in eigene freie Entwickelung verſetzen. Und was iſt denn die Materie Anderes, als der erloſchene Geiſt? Nach dieſer Anſicht, da die Natur nur der ſichtbare Organismus unſeres Verſtandes iſt, kann die Natur nichts Anderes, als das Regel- und Zweckmäßige produciren. Ihr zerſtört aber alle Idee von Natur von Grund aus, ſobald ihr die Zweckmäßigkeit von Außen durch einen Uebergang aus dem Verſtande irgend eines Weſens in ſie kommen laßt. Die vollkommene Darſtellung der Intellectualwelt in den Geſetzen und Formen der erſcheinenden, und hinwiederum vollkommenes Begreifen dieſer Geſetze und Formen aus der Intellectualwelt, alſo die Darſtellung der Identität der Natur mit der Ideenwelt, iſt durch die Naturphiloſophie zu leiſten. Es bildet ſich ein neues Organon der Anſchauung und des Begreifens der Natur. Die Naturphiloſophie geht von den

[1] Ideen zu einer Philoſophie der Natur, Vorrede, S. IX; Einleitung, S. 87—88.

an ſich gewiſſen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erſcheinungen vorgeſchriebene Richtung. Ihre Richtung liegt in ihr ſelbſt; und, je getreuer ſie dieſer bleibt, deſto ſicherer treten die Erſcheinungen von ſelbſt an diejenige Stelle, an welcher ſie allein als nothwendig eingeſehen werden können: und dieſe Stelle im Syſtem iſt die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt. Unſere Unterſuchung geht nicht ſowohl auf die Naturerſcheinungen ſelbſt, als auf ihre letzten Gründe. Es iſt davon die Rede, daß alle Erſcheinungen in Einem abſoluten und nothwendigen Geſetze zuſammenhangen, aus welchem ſie alle abgeleitet werden können. Da der Inbegriff der Erſcheinungen nicht eine bloße Welt, ſondern nothwendig eine Natur, d. h. dieſes Ganze nicht blos Product, ſondern zugleich productiv iſt: ſo folgt, daß es in dieſem Ganzen niemals zur abſoluten Identität kommen kann, weil dieſe ein abſolutes Uebergehen der Natur, inſofern ſie productiv iſt, in die Natur als Product, d. h. eine abſolute Ruhe herbeiführen würde. Jenes Schweben der Natur zwiſchen Productivität und Product wird alſo als eine allgemeine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beſtändiger Thätigkeit erhalten, und verhindert wird, in ihrem Product ſich zu erſchöpfen, erſcheinen müſſen: allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung aber ſo nothwendig ſein, als der urſprüngliche Begriff der Natur ſelbſt, die Identität der Productivität und des Products. Es iſt erſtes Princip einer philoſophiſchen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.[1] Der Fichte'ſche Dualismus iſt alſo wohl noch der Ausgangspunkt des Schelling'ſchen Philoſophirens, aber nur um ihn im Verlaufe der Unterſuchung, der Sache nach, gänzlich auszuſtoßen.

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. 1 (der Entwurf ſelbſt, S. 6, 200); Einleitung, S. 3 (Ideen zu einer Philoſophie der Natur, Einleitung, S. 50, 82—84), 7—11, 22; Von der Weltſeele (1806), S. 128.

Wie muß zweitens dieſe Idee einer ſpeculativen Phyſik realiſirt und wirklich ausgeführt werden? Der Gegenſatz zwiſchen Empirie und Wiſſenſchaft beruht darauf, daß jene ihr Object im Sein als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes: die Wiſſenſchaft dagegen das Object im Werden und als ein zu Stande zu Bringendes betrachtet. Wir wiſſen nicht nur dies oder jenes, ſondern wir wiſſen urſprünglich überhaupt nichts, als durch Erfahrung; von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unſer Wiſſen ausgehen. Sobald ich aber die Einſicht in die innere Nothwendigkeit eines Erfahrungsſatzes erlange, wird er ein Satz a priori. Der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert iſt Naturphiloſophie. Da die Wiſſenſchaft von nichts ausgehen kann, was Product, d. h. Ding iſt, ſo muß ſie von dem Unbedingten ausgehen, dem Sein ſelbſt, als der urſprünglichen productiven Thätigkeit der Natur in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht. Das Unbedingte der Natur kann in keinem einzelnen Naturdinge geſucht werden. Alles Einzelne in der Natur iſt nur eine Form des Seins ſelbſt, dieſes aber = abſoluter Thätigkeit. Denn wenn das Sein ſelbſt = Thätigkeit iſt, ſo kann auch das einzelne Sein nicht abſolute Negation der Thätigkeit ſein. Die Natur als bloßes Product (natura naturata) nennen wir Natur als Object, auf dieſe allein geht alle Empirie: die Natur als Productivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subject, auf dieſe allein geht alle Theorie. Dieſe iſt der abſolute Erkenntnißact ſelbſt, jene der bloße Leib oder Symbol deſſelben. In der gemeinen Anſicht verſchwindet die Productivität über dem Producte: in der Philoſophie verſchwindet umgekehrt das Product über der Productivität. Die Natur, als ein Ganzes, das von ſich ſelbſt die Urſache zugleich und die Wirkung iſt, iſt in ihrer durch alle Erſcheinungen hindurchgehenden Duplicität wieder identiſch. Die Natur iſt urſprünglich nur Productivität; es kann alſo in dieſer Productivität nichts Beſtimmtes ſein (denn alle Beſtimmung iſt Negation), alſo kann es auch durch ſie nicht

zu Producten kommen. Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehe, und ſo Object der Anſchauung werde, iſt nicht denkbar ohne ein urſprüngliches Gehemmtſein der Productivität. Aber iſt die Natur abſolute Productivität, ſo kann der Grund dieſes Gehemmtſeins nicht außer ihr liegen; ſie iſt urſprünglich ſchon Duplicität, Product und productiv zugleich. Damit aus einer unendlichen (inſofern idealen) productiven Thätigkeit eine reelle werde, muß ſie gehemmt, retardirt werden. Da aber die Thätigkeit eine urſprünglich unendliche iſt, ſo kann es, auch wenn ſie gehemmt wird, doch nicht zu endlichen Producten kommen; und wenn es zu ſolchen kommt, können es blos Scheinproducte ſein, d. h. in jedem einzelnen muß wieder die Tendenz zur unendlichen Entwickelung liegen, jedes Product wieder in Producte zerfallen können.[1] So behalten wir noch den unendlichen Anſtoß der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, nur daß ſtatt des Ich die ganze Natur, ein objectivirtes Ich, jetzt zu einem ſtets neue Producte und Schranken Setzenden geworden iſt.

Die Natur iſt ihre eigene Geſetzgeberin, und iſt ſich ſelbſt genug: d. h. ſie hat unbedingte Realität. Iſt die Natur urſprünglich Duplicität, ſo müſſen ſchon in der urſprünglichen Productivität der Natur entgegengeſetzte Tendenzen liegen; nur dann iſt in der Natur, des Begrenztſeins unerachtet, keine Paſſivität. Wo dieſe Tendenzen zuſammentreffen, vernichten ſie ſich wechſelſeitig an einander; das Product wäre alſo = 0. Eben deswegen aber muß behauptet werden, daß kein Product in der Natur das Product ſein kann, worin jene entgegengeſetzten Thätigkeiten abſolut zuſammentreffen, d. h. in welchem die Natur ſelbſt zur Ruhe gelangte. Es iſt alſo ſchlechterdings kein Beſtehen eines Products denkbar, ohne ein beſtändiges Reproducirtwerden; das

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphil., Einleitung, S. 15, 20, 12 (Phil. Schriften, S. 166), 13, 20–21 (der Entwurf ſelbſt, S. 19, 4–5), 22 (Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 79), 27–28; Grundriß des Ganzen, S. 1.

Product muß gedacht werden als in jedem Moment vernichtet, und in jedem Moment neu reproducirt. Das Permanente iſt für die Natur eine Schranke ihrer eigenen Thätigkeit; ſo wird die raſtloſe Natur gegen jede Schranke ankämpfen. Die *Hemmungspunkte* werden für den Philoſophen durch Producte bezeichnet ſein; jedes Product dieſer Art wird eine beſtimmte Sphäre vorſtellen, welche die Natur immer neu erfüllt, und in welche ſich unaufhörlich der Strom ihrer Kraft ergießt. So gelangen wir zur Conſtruction eines unendlichen *Werdens*; in jedem Punkt der Evolution iſt die Natur noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Univerſums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung. In der reinen Productivität der Natur iſt ſchlechterdings nichts Unterſcheidbares jenſeits der Entzweiung; nur die in ſich ſelbſt entzweite Productivität gibt das Product. Die reine Productivität geht urſprünglich auf *Geſtaltloſigkeit*, und erſcheint als Productivität nur, wo ihr Grenzen geſetzt werden; das Geſtaltloſe iſt gleich dem Flüſſigen, dem jeder Geſtalt Empfänglichen, worin kein Theil vom andern durch Figur ſich unterſcheidet. Nur die begrenzte Productivität gibt den Anſatz zum Producte; die Bedingung aller *Geſtaltung* iſt Dualität. Dies iſt der tiefere Sinn in Kants Conſtruction der Materie aus entgegengeſetzten Kräften. In der Natur kann es weder zur reinen Productivität, noch zum reinen Product kommen. Die Natur wird alſo urſprünglich das Mittlere aus Beiden ſein; und ſo gelangen wir zum Begriff einer auf dem Uebergang ins Product begriffenen Productivität, oder eines Products, das ins Unendliche productiv iſt. Eine ſolche beſtimmte Productivität iſt active Geſtaltung; jenes Dritte müßte alſo im Zuſtande der Geſtaltung ſein. Das Product wird erſcheinen als in unendlicher *Metamorphoſe* begriffen. Die Metamorphoſe wird nicht regellos geſchehen können; denn ſie muß innerhalb des urſprünglichen Gegenſatzes bleiben, und iſt dadurch in Grenzen eingeſchloſſen. Dieſe Regelmäßigkeit wird ſich durch nichts Anderes, als eine

innere Verwandtſchaft der Geſtalten ausdrücken, die wieder nicht denkbar iſt ohne einen Grundtypus, ein gemeinſchaftliches Ideal, das allen vorgeſchwebt hat, und das ſie unter mannigfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken. Das productive Product wird auf einzelnen Bildungsſtufen gehemmt, ohne daß es aufhöre productiv zu ſein. Die Mannigfaltigkeit der Geſtalten, welche jenes Product in der Metamorphoſe annimmt, muß erklärt werden durch die Verſchiedenheit der Entwickelungsſtufen einer und derſelben abſoluten Organiſation: ſo daß mit jeder Entwickelungsſtufe eine eigenthümliche Geſtalt parallel geht. Alle dieſe verſchiedenen Producte ſind gleich Einem auf verſchiedenen Stufen gehemmten Producte.[1]

Drittens. Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wiſſenſchaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der abſoluten Einheit ſein, welche das Ganze umfaßt, und die ſich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Dieſe iſt gleichſam ihr Werkzeug, wodurch ſie auf ewige Weiſe das im abſoluten Verſtande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur iſt daher das ganze Abſolute erkennbar, obgleich die erſcheinende Natur nur ſucceſſiv und in für uns endloſen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weiſe iſt. Die allgemeinſte Aufgabe der ſpeculativen Phyſik läßt ſich nicht ſo ausdrücken: die Conſtruction organiſcher und anorgiſcher Producte auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zu bringen. Die Aufgabe ſetzt voraus, organiſches und anorgiſches Product ſeien ſich entgegengeſetzt, da doch jenes nur die höhere Potenz von dieſem iſt.[2] Wie muß die Aufgabe denn geſtellt werden? Dies wird uns auf die Hauptſtufen der Natur leiten, die Schelling unterſcheidet: Die Grundaufgabe der ganzen

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Einleitung, S. 28—29, 32—33, 43—49 (der Entwurf ſelbſt, S. 10—13, 26, 28); Grundriß des Ganzen, S. IV.

[2] Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 491; Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Einleitung, S. 57, 81.

Naturphiloſophie iſt, die dynamiſche Stufenfolge in der Natur abzuleiten.[1] Dem einzelnen Organismus ſetzt Schelling nämlich die unorganiſche Natur gegenüber, und erkennt dann als die Alles umfaſſende Identität dieſer beiden Seiten einen allgemeinen Organismus im Syſteme der Himmelskörper. Doch ſchließt er dabei ausdrücklich eine Priorität und Poſteriorität der Zeit unter ihnen aus: Die Behauptung, daß wirklich die verſchiedenen Organiſationen durch allmälige Entwickelung aus einander ſich gebildet haben, iſt Misverſtändniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organiſationen zuſammen ſollen doch nur Einem Product gleich gelten; dies wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen Ein und daſſelbe Urbild gleichſam vor Augen gehabt hätte. Daß nun alſo die Natur ein ſolches abſolutes Original durch alle Organiſationen zuſammen ausdrücke, ließe ſich allein dadurch beweiſen, daß man zeigte, alle Verſchiedenheit der Organiſationen ſei nur eine Verſchiedenheit der Annäherung zu jenem Abſoluten; welches dann für die Erfahrung daſſelbe ſein würde, als ob ſie urſprünglich nur verſchiedene Entwickelungen Einer und derſelben Organiſation wären.[2]

A. Das organiſche Naturproduct. Hier ſucht Schelling zu beweiſen, daß die Natur in ihren urſprünglichſten Producten organiſch ſei: Die Productivität ſoll noch nicht abſolut übergegangen ſein ins Product. Dies iſt ſchlechthin undenkbar, wenn nicht durch äußere Einflüſſe jener Uebergang verhindert, und das Product, wenn es beſtehen ſoll, in jedem Moment genöthigt wird, ſich neu zu produciren.[3] Schelling zeigt nun im Folgenden, daß ein ſolches productives Product eben das organiſche ſei.

1. Der Bildungstrieb. Das Product iſt auf einer beſtimmten Entwickelungsſtufe gehemmt, heißt nicht ſo viel, als: es hört ſchlechthin auf, thätig zu ſein; ſondern: es iſt in Anſehung

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. IV.

[2] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 59—60.

[3] Ebendaſelbſt, Grundriß des Ganzen, S. 1; Einleitung, S. 52—53.

ſeiner Productionen beſchränkt, es kann ins Unendliche nichts reproduciren als ſich ſelbſt, ſeine beſtimmte Form. Der Grund alſo, warum jede Organiſation ins Unendliche fort nur ſich ſelbſt reproducirt, iſt in der urſprünglichen Beſchränktheit ihres bildenden Triebes zu ſuchen. Da das Product nun fortgehend thätig iſt, ſo wird es nur thätig ſein für ſich ſelbſt; d. h. es wird nicht nur ſich ſelbſt als Individuum, ſondern zugleich ſich ſelbſt der Gattung nach ins Unendliche reproduciren: Wachsthum und Zeugung. Sich ſelbſt der Gattung nach reproduciren kann aber keine Organiſation, welche die Stufe der Trennung in entgegengeſetzte Geſchlechter nicht erreicht hat. Der Natur iſt das Individuelle zuwider; ſie verlangt nach dem Abſoluten, und iſt continuirlich beſtrebt, es darzuſtellen. Die individuellen Producte alſo, bei welchen ihre Thätigkeit ſtille ſteht, könnten nur als mislungene Verſuche, das Abſolute darzuſtellen, angeſehen werden. Das Individuum alſo muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur ſcheinen. Jede Organiſation iſt ſelbſt nichts Anderes, als der gemeinſchaftliche Ausdruck für eine Mannigfaltigkeit von Actionen, die ſich wechſelſeitig auf eine beſtimmte Sphäre beſchränken. Dieſe Sphäre iſt etwas Perennirendes, nicht blos etwas als Erſcheinung Vorüberſchwindendes; denn ſie iſt das im Conflict der Actionen Entſtandene, gleichſam das Monument jener in einander greifenden Thätigkeiten, alſo der Begriff jenes Wechſels ſelbſt, der alſo im Wechſel das einzige Beharrende iſt. Bei aller Geſetzloſigkeit der Actionen, die ſich continuirlich unter einander ſtören, bleibt doch das Geſetzmäßige des Products ſelbſt, welches (und kein Anderes) hervorzubringen ſie ſich unter einander ſelbſt nöthigen; wodurch dann jene Anſichten der Organiſation als eines Productes, welches, was es iſt, durch ſich ſelbſt iſt, das ſonach von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung, Mittel und Zweck iſt, als naturgemäß gerechtfertigt werden. Nur inſofern auch, als der Organismus ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, kann er das Urſprünglichſte in der Natur ſein; denn die

Natur haben wir eben beſtimmt als eine Cauſalität, die ſich ſelbſt zum Object hat. Das Weſen der Organiſation beſteht in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form. [1] Wir ſehen hier den Kantiſchen Begriff der Teleologie des Lebendigen, auf den Schelling ſich öfter beruft, als den unmittelbarſten, urſprünglichſten Ausdruck des Fichte'ſchen Conflicts entgegengeſetzter Thätigkeiten deducirt; und ſo erkennt Schelling den allgemeinen Begriff der Naturthätigkeit im organiſchen Naturproducte, und zwar zunächſt in deſſen Bildungstriebe, wieder.

2. Irritabilität. Dieſer Conflict von Actionen nun, in welchem eigentlich jedes organiſche Weſen, als der permanente Ausdruck deſſelben, zu Stande kommt, wird in gewiſſen nothwendigen Handlungen ſich äußern, die, als entgegengeſetzte Functionen des Organismus, an verſchiedene Organe vertheilt, ſich wechſelſeitig im Gleichgewicht halten. Vorausgeſetzt, daß die geſammte Natur gleich Einer Organiſation iſt: ſo kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in dieſen allgemeinen Organismus ſich fügte oder ihm unterworfen wäre; kurz, es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben. Der allgemeine Organismus wirkt abſolut aſſimilirend; keine individuelle Natur alſo kann als ſolche ſich behaupten, ohne daß ſie gerade wie der abſolute Organismus darauf ausgehe, Alles ſich zu aſſimiliren, Alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. Ihre Empfänglichkeit für das Aeußere iſt alſo durch ihre Thätigkeit gegen daſſelbe bedingt; auch die Art, wie das Aeußere auf ſie einwirkt, iſt bedingt durch die Art der Thätigkeit, welche ſie gegen das Aeußere ausübt. Jeder äußere Einfluß auf das Lebende wird zum Irritament; jene Wechſelbeſtimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich iſt es alſo, was durch den Begriff der Reizbarkeit ausgedrückt werden muß. Weder die

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII; der Entwurf ſelbſt, S. 57, 42, 49, 61—62, 158; Von der Weltſeele, S. 188 (222).

Thätigkeit noch die Receptivität des Organismus iſt an ſich etwas Reelles, Realität erlangen Beide nur in dieſer Wechſelbeſtimmung; ſie entſtehen alſo zugleich in einem und demſelben untheilbaren Moment, und nur dieſe Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität conſtituirt das Leben. Der Organismus muß ſich ſelbſt das Medium ſein, wodurch äußere Einflüſſe auf ihn wirken; d. h. es ſoll im Organismus ſelbſt eine urſprüngliche Duplicität ſein.[1]

3. Senſibilität iſt dieſe höchſte Function des Organismus. Alle organiſche Thätigkeit, da ſie Wirkung einer Urſache iſt, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig iſt, ſetzt Duplicität ſchon voraus. Es bleibt alſo immer noch die Frage übrig, wie dieſe Duplicität urſprünglich in den Organismus komme. Es wird eine Urſache poſtulirt, die Duplicität nicht mehr vorausſetzt. Was Quelle aller organiſchen Thätigkeit iſt, kann nicht wieder im Organismus als Object erſcheinen, alſo nur durch Thätigkeit erkennbar ſein. Eine ſolche Urſache kann offenbar nur eine in ihr Subject zurückgehende, d. h. negative Urſache ſein. Aber eine negative Urſache iſt nur denkbar als eine Urſache der Receptivität. Urſache aller organiſchen Duplicität iſt alſo die Urſache, wodurch in den Organismus eine urſprüngliche Receptivität kommt. Dadurch allein unterſcheidet ſich das Lebende vom Todten, daß dieſes jedes Eindrucks empfänglich iſt, jenem aber eine eigenthümliche Sphäre der Receptivität durch ſeine eigene Natur zum Voraus beſtimmt iſt. Die Urſache der Senſibilität iſt alſo Urſache alles Organismus, und Senſibilität ſelbſt dynamiſcher Thätigkeits-Quell und Urſprung des Lebens. In alles Organiſche muß alſo auch der Funken der Senſibilität gefallen ſein; denn der Anfang der Senſibilität nur iſt der Anfang des Lebens. Die Senſibilität iſt das abſolut Innerſte des Organismus ſelbſt. Es iſt eine Urſache, wodurch in ein urſprünglich Identiſches Duplicität kommt. Aber Duplicität in einem urſprüng-

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII; der Entwurf ſelbſt, S. 62—64, 67—69, 83, 87—88, 159.

lich Identiſchen iſt nicht möglich, als inſofern die Identität ſelbſt wieder Product der Duplicität wird. Duplicität oder Senſibilität (denn Beides iſt gleichbedeutend) iſt alſo im Organismus nur, inſofern er ſein eigen Object wird: die Urſache der Senſibilität alſo die Urſache, wodurch der Organismus ſein eigen Object wird. Senſibilität verliert ſich in die Irritabilität, als ihr Object; ſie bedingen ſich wechſelſeitig, denn ohne Thätigkeit nach Außen iſt auch keine in ihr Subject zurückgehende Thätigkeit. Der äußere Reiz hat keine andere Function, als die organiſche Duplicität wieder herzuſtellen; aber ſobald dies geſchehen, ſind auch alle Bedingungen zur Bewegung wieder hergeſtellt. Jede äußere Kraft geht erſt durch die Senſibilität hindurch, ehe ſie auf die Irritabilität wirkt; und Senſibilität iſt eben deswegen der Lebensquell ſelbſt, weil durch ſie allein das Organiſche aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt und in welchem kein Stillſtand der Kraft iſt) hinweggenommen iſt, und dadurch eigener Grund ſeiner Bewegung wird. Eben deswegen weil Senſibilität nur Störung des organiſchen Gleichgewichts iſt, iſt ſie nur in der continuirlichen Wiederherſtellung des Gleichgewichts erkennbar. Dieſe Wiederherſtellung zeigt ſich durch die Irritabilitätserſcheinungen. Aber weil das Product jeder Wiederherſtellung immer wieder der Organismus ſelbſt iſt, ſo erſcheint ſie auf der tiefſten Stufe als beſtändige Selbſtreproduction des Organismus. So wird man auf den Gedanken geleitet, daß alle dieſe Functionen nur Zweige einer und derſelben Kraft ſeien, und daß das Eine Naturprincip, das wir als Urſache des Lebens annehmen müſſen, in ihnen nur als in ſeinen einzelnen Erſcheinungen hervortrete: ebenſo wie ein und daſſelbe allgemein verbreitete Princip im Licht, in der Elektricität u. ſ. w. nur als in verſchiedenen Erſcheinungen ſich offenbart.[1]

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII, VII; der Entwurf ſelbſt, S. 279, 169—173, 184—185, 212, 233—234; Von der Weltſeele, S. 297—298.

Erſt nach Angabe dieſer allgemeinen Beſtimmungen, beſonders des Begriffs der Erregbarkeit, kann Schelling nun die näheren Momente des Bildungstriebs daraus ableiten: Irritabilität, indem ſie ganz in das Product als ein Aeußeres übergeht, iſt keine andere, als die productive Thätigkeit ſelbſt. Dieſelbe Thätigkeit, welche auf einer tiefern Stufe als Bildungstrieb erſcheint, erſcheint auf einer höhern als Irritabilität. a) Productionskraft geht in Reproductionskraft nur durch ein beſtändiges Wiederanfachen der Irritabilität über, welches, weil Bedingung aller Irritabilität Heterogeneität iſt, nicht möglich iſt, als dadurch, daß in dem Organismus eine immer erneuerte Heterogeneität unterhalten wird; und das Mittel, dieſe Heterogeneität immer zu erneuern und zu unterhalten, iſt die Nutrition (der Aſſimilations-Proceß), deren Zweck alſo beſtändige Wiederanfachung des Lebensproceſſes, Beſtimmung des Organismus zu beſtändiger Selbſtreproduction iſt. Aber der Organismus iſt ſelbſt wieder ein Ganzes von Syſtemen: jedes Syſtem in dieſem Ganzen hat ſeine eigene, beſondere Function; es muß alſo auch auf eigene Art erregt werden. Es müſſen alſo aus dem homogenen Stoff ſo viele differente Producte (als Erregungsurſachen) entſtehen, als es differente Syſteme im Organismus gibt: Secretion. Die eigenthümliche Erregbarkeit iſt Urſache einer eigenthümlichen Secretionskraft. b) Da aber die Erregung im Object ſich als beſtändige Selbſtreproduction darſtellt, ſo geht freilich auch die Erregung durch die erregenden Potenzen der Nutrition unvermeidlich in einen Anſatz von Maſſe durch Aſſimilation über; das ergibt die Nothwendigkeit des Wachsthums, der zweiten Stufe der organiſchen Reproductionskraft. c) Wo die Productionskraft über ihr Product hinausſtrebt, ein unbegrenztes Wachsthum aber nicht Statt findet, da kann ſie ſich, wenn im Producte keine ſolche Duplicität iſt, deren einer Factor außer ihm liegt, nur in Producten darſtellen, die (weil Bedingung alles Organiſchen Duplicität) bei aller Regelmäßig-

keit doch unorganiſche Producte ſind; und dies ſind die Producte α) des ſogenannten **Kunſttriebs**, welcher da, wo er am auffallendſten ſich äußert, nur den Uebergang β) zur **Metamorphoſe** macht. Iſt nun im Product eine Duplicität, deren Einer Factor wirklich außerhalb des Products fällt, ſo kann er nur wieder in einem organiſchen Product liegen; denn die Duplicität muß organiſcher Art ſein. In Anſehung dieſer Duplicität, von der in jedem Producte nur der Eine Factor iſt, müſſen beide den allgemeinen Charakter ihrer Entwickelungsſtufe einzeln unvollſtändig, beide zuſammen aber vollſtändig ausdrücken. Aber Individuen, die ſich ſo zu einander verhalten, ſind Individuen von entgegengeſetztem Geſchlecht Einer und derſelben Gattung. Die Inſecten beſitzen Kunſttrieb nur, ehe das Geſchlecht entwickelt iſt. Sobald ſie ihre Metamorphoſen durchgegangen ſind, und dieſe ſind nur Phänomene der Geſchlechtsentwickelung, erliſcht in ihnen aller Kunſttrieb; dieſer iſt alſo Modification des productiven Triebes überhaupt, und das, was unmittelbar γ) in den **Zeugungstrieb** übergeht.[1]

Da Senſibilität, Irritabilität und Productionskraft mit allen ihren Modificationen eigentlich nur Eine Kraft ſind: ſo folgt, daß ſie ſich nur in Anſehung ihres Hervortretens oder ihres Erſcheinens entgegengeſetzt ſein können. Reproductionskraft iſt auch Irritabilität und Senſibilität, und verdrängt dieſe Beiden nur in der Erſcheinung; denn das Letzte eben, worein dieſe Beiden ſich verlieren, iſt die Reproductionskraft, die äußerſte Grenze der organiſchen Kraft, auf welcher organiſche und anorgiſche Welt ſich ſcheidet. Es iſt alſo Eine Organiſation (ein und daſſelbe Product), die durch alle Stufen herab allmälig bis in die Pflanze ſich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Urſache, die von der Senſibilität des erſten Thieres

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VII; der Entwurf ſelbſt, S. 187—189 (240), 191—192, 194, 196—197, 208, 215—216, 219.

an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze ſich verliert.[1] Schelling hat alſo wohl ein Bewußtſein darüber, daß die Reproduction, als die totale Function, welche die zwei abſtracten Momente vereint, zum Dritten gemacht werden müſſe, wie wir dies näher bei Hegel ſehen werden. Da Schelling aber vom unbedingten Empirismus ausgeht, ſo muß er die concrete Totalität in der Natur als die erſte Grundlage ſetzen, an der dann durch Analyſe die abſtracten Momente hervortreten. Im Gegenſatze zu Schelling mußte ebenſo vielmehr der concrete individuelle Organismus als das Dritte zum allgemeinen Organismus und der unorganiſchen Natur gefaßt werden. Es kommen wohl auch Verſuche bei Schelling vor, den Gang und die Stellung der Materien nach dieſem Principe umzukehren: wie wir ſo eben ein Beiſpiel davon an der Deduction der organiſchen Functionen der Reproduction aus der Irritabilität bemerkten. Ebenſo kommen in der Einleitung die ſogleich abzuhandelnden Kategorien der unorganiſchen Phyſik in der ganz richtigen umgekehrten Ordnung vor: Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß.[2] Doch genügte ihm dieſe Anordnung ſo wenig, daß er es ſogar in einer weit ſpätern Darſtellung ausdrücklich tadelt, die Reproduction hier als Syntheſe von Senſibilität und Irritabilität aufgefaßt zu haben, da ſie als das Einfache, nämlich als die erſte Dimenſion, betrachtet werden müſſe.[3] So mußten wir die urſprüngliche Ordnung beibehalten, weil ſie durchaus überwiegend, und dem Geiſte der Schelling'ſchen Methode viel angemeſſener iſt.

B. Der Grund des Lebens iſt in entgegengeſetzten Principien enthalten, davon das eine außer dem lebenden Individuum, das andere im Individuum ſelbſt zu ſuchen iſt. Aber wenn in den Organismus als das Vermittelnde ſeiner Thätigkeit nothwendig

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 221, 231, 231—235 (Grundriß des Ganzen, S. VIII).

[2] Erſter Entw. eines Syſtems der Naturphil., Einleitung, S. 73—75.

[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 182.

Receptivität geſetzt wird, ſo liegt in ihm ſelbſt die Vorausſetzung einer ihm entgegengeſetzten, anorgiſchen Welt von beſtimmter Einwirkung auf ihn. Es muß alſo zwiſchen dem Individuellen und ſeiner äußern Natur eine wechſelſeitige Entgegenſetzung ſein; keine organiſche Natur, keine anorgiſche: keine anorgiſche, keine organiſche. Ein productives Product kann als ſolches nur unter dem Einfluß äußerer Kräfte beſtehen, weil nur dadurch die Productivität unterbrochen, im Product zu erlöſchen verhindert wird. Für dieſe äußern Kräfte muß es nun wieder eine eigenthümliche Sphäre geben; jene Kräfte müſſen in einer Welt liegen, die nicht productiv (unorganiſch) iſt. Hier iſt die Rede von einem nicht productiven Product; im todten Object erſchöpft ſich die Thätigkeit an ihrem Product. Wenn in der organiſchen Natur nur die Gattung fixirt iſt, ſo muß in der anorgiſchen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt ſein. Es wird keine Reproduction der Gattung durch das Individuum Statt finden. Es wird in ihr eine Mannigfaltigkeit von Materien ſein, aber zwiſchen dieſen Materien wird ein bloßes Neben- und Außereinander Statt finden. Kurz, die anorgiſche Natur iſt blos Maſſe. Aber dieſe Materien, eben deswegen weil keine wechſelſeitige Verſchmelzung (keine Intusſusception) zwiſchen ihnen möglich iſt, müſſen doch durch irgend eine äußere Urſache zuſammengehalten werden, welche in ihnen bis auf ihre kleinſten Theile herab eine wechſelſeitige Tendenz zur Intusſusception unterhält, wo es aber doch immer nur bei der Tendenz bleibt. Eine äußere Urſache muß es ſein, weil in dieſen Materien keine eigene organiſche Tendenz zur wechſelſeitigen Intusſusception ſein kann. Aber ſo iſt dieſe anorgiſche Maſſe in Bezug auf jenes Aeußere, das jene Tendenz unterhält, ſelbſt wieder ein Inneres, ſonach ein Organiſches, — wenn nicht actu, doch potentia, — das nämlich immer nur organiſirt wird, und nie organiſirt iſt. Aber was in Bezug auf das Organiſche ein Aeußeres iſt, iſt ein Anorgiſches; alſo müßte jene äußere Urſache ſelbſt wieder anorgiſch, d. h. ſelbſt

wieder nur Maſſe ſein. Aber damit ſie Maſſe, d. h. ein Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung ſei, bedarf es wiederum einer andern äußern Urſache, die durch ihren Einfluß in allen ihren Theilen die Tendenz zur wechſelſeitigen Combination unterhält, ohne daß es doch je zur Combination ſelbſt käme, und ſo ins Unendliche fort.[1]

Es exiſtirt zwiſchen organiſcher und anorgiſcher Natur eine gleiche Abſtufung, wie in der organiſchen Natur ſelbſt zwiſchen den höhern und niedern Kräften. Es iſt Zeit, auch in der anorgiſchen Natur jene Stufenfolge aufzuzeigen. In der anorgiſchen Natur hat ſich ſchon in Elektricität verloren, was in der organiſchen Irritabilität, und ſchon in den chemiſchen Proceß, was in der organiſchen Reproductionskraft iſt.[2]

1. In der organiſchen Welt iſt Bildungstrieb, was in der anorgiſchen chemiſcher Proceß iſt. Die Urſache des chemiſchen Proceſſes tendirt gegen Aufhebung aller Dualität. Es muß alſo in dem chemiſchen Proceß abſolute Intusſusception ſein, d. h. Uebergang zweier heterogener Körper in eine identiſche Raumerfüllung. Dieſe entſteht nur, wo die Individualität jedes einzelnen abſolut aufgehoben und ein neuer Körper als gemeinſchaftliches Product zweier ſich durchdringenden Materien gebildet wird. Die Materie muß in den Zuſtand des urſprünglichen Werdens zurückverſetzt werden; man ſieht hier Materie vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen. Jeder Körper, der dem chemiſchen Proceß unterworfen wird, muß in ſich ſelbſt entzweit werden; ohne dieſe Entzweiung im Homogenen ſelbſt, läßt ſich keine Auflöſung des Heterogenen im Heterogenen denken. Der Verbrennungsproceß iſt das Ideal alles chemiſchen Proceſſes.[3]

---

[1] Von der Weltſeele, S. 195; Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. IV; der Entwurf ſelbſt, S. 93 (Einleitung, S. 55), 257, 96—98.

[2] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 281 (236).

[3] Ebendaſelbſt, S. 280—283, 219 (Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 396), 308, 311, 153.

2. Die Elektricität iſt das, was der Irritabilität in der Außenwelt entſpricht. Die Elektricität fordert Duplicität, und erſcheint nur in der Berührung und Trennung heterogener Körper. Der einfachſte elektriſche Proceß beginnt mit dem Conflict zweier Körper, die ſich berühren oder reiben. Er iſt nicht, dem Princip nach, verſchieden vom (chemiſchen) Verbrennungs=Proceß; ſogar ihre Bedingungen ſind dieſelben. So wie der elektriſche Proceß der Anfang des Verbrennungsproceſſes iſt, ſo iſt der Verbrennungsproceß das Ende des elektriſchen. Wie ganz verſchieden auch Feuer und Elektricität wirken, dieſe iſt partielle, jenes totale Zerſetzung der Luft.[1]

3. Der allgemeine Magnetismus iſt das, was der Senſibilität in der Außenwelt entſpricht. In dem, was der Senſibilität entſpricht, muß in der ganzen nicht=organiſchen Natur allein eigentlich Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität ſein. Was Anderes ſagt der Ausdruck Polarität? Aber iſt nicht eben dieſe Identität in der Duplicität, und Duplicität in der Identität der Charakter des ganzen Univerſums? Denn wenn dieſes die abſolute Totalität iſt, die Alles in ſich begreift: ſo iſt es, da es kein Object außer ſich hat, ſich ſelbſt Object und gegen ſich ſelbſt gekehrt. Die Gegenſätze fallen in das Innere des Univerſums; aber alle dieſe Gegenſätze ſind doch nur verſchiedene Formen, in welche der Eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ſich ausbreitende Urgegenſatz ſich verwandelt. Und ſo iſt das Univerſum in ſeiner abſoluten Identität doch nur das Product Einer abſoluten Duplicität. Aber Einheit in der Entzweiung iſt nur da, wo das Heterogene ſich anzieht: und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene ſich zurückſtößt. Dieſes Hervorbringen des Heterogenen aus dem Homogenen, und des Homogenen aus dem Heterogenen

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphil., S. 241, 152—153; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 190, 188.

erblicken wir nun am urſprünglichſten in den Erſcheinungen des Magnetismus. Die Urſache des allgemeinen Magnetismus wäre alſo auch die Urſache der allgemeinen Heterogeneität in der Homogeneität und der Homogeneität in der Heterogeneität. [1]

Womit die Natur in der organiſchen Welt am freigebigſten umgegangen iſt, iſt die Reproductionskraft. Sparſamer ſchon, doch noch ſehr reichlich, hat ſie die Irritabilität ausgetheilt: aber am ſparſamſten das Höchſte, die Senſibilität. Aber was iſt denn auch in der unorganiſchen Welt ſparſamer ausgeſtreut, als die magnetiſche Kraft, die wir nur an wenigen Subſtanzen wahrnehmen? Die Zahl in hohem Grade elektriſcher Körper mehrt ſich ſchon außerordentlich: und es iſt kein Körper, der abſolut unelektriſch wäre, wie keine Organiſation abſolut inirritabel iſt; dagegen die chemiſche Eigenſchaft allen Körpern eigen iſt. Ferner, jeder magnetiſche Körper iſt auch elektriſch und chemiſch, ſo wie keine Organiſation, der Senſibilität zu Theil wurde, der Irritabilität oder Reproductionskraft entbehrt. Aber nicht jeder elektriſche Körper iſt auch magnetiſch, ſo wie nicht jede Organiſation, die Spuren von Irritabilität zeigt, auch Senſibilität hat. Aber Reproductionskraft iſt auch Irritabilität, Irritabilität auch Senſibilität. In der Pflanze z. B. hat ſich nur für die Erſcheinung ſchon in Reproductionskraft verloren, was beim Thier noch Irritabilität iſt: und beim niedern Thier für die Erſcheinung nur in Irritabilität, was beim höhern noch als Senſibilität unterſchieden wird. Aber ebenſo hat ſich beim chemiſchen Körper für die Erſcheinung ſchon in chemiſchen Proceß verloren, was beim elektriſchen noch Elektricität: und beim elektriſchen in Elektricität, was beim magnetiſchen noch Magnetismus iſt. Aber der Magnetismus iſt ſo allgemein in der allgemeinen Natur, als die Senſibilität in der organiſchen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben iſt er in einzelnen Subſtanzen nur für die Erſcheinung;

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphil., S. 251—252, 297.

es fehlt alſo nur an den Mitteln, um den Magnetismus der ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen zu erkennen, und zu verhindern, daß ſich nicht in Elektricität oder chemiſchen Proceß verliert, was auf der höhern Stufe als Magnetismus erſcheint. Durch den Magnetismus iſt zuerſt alle Dualität in die Natur gekommen. Da nun die allgemeine Dualität in den Organismus nur als in ihre engſte Sphäre ſich zurückzieht, ſo iſt die letzte Urſache aller Dualität für den Organismus dieſelbe, wie für die allgemeine Natur. Es iſt alſo Ein und derſelbe allgemeine Dualismus, der von der magnetiſchen Polarität an durch die elektriſchen Erſcheinungen endlich ſelbſt in die chemiſchen Heterogeneitäten ſich verliert, und zuletzt in der organiſchen Natur wieder zum Vorſchein kommt. [1]

C. Der allgemeine Organismus. Das Reſultat, auf welches jede echte Naturphiloſophie führen muß, iſt, daß der Unterſchied zwiſchen organiſcher und anorgiſcher Natur nur in der Natur als Object iſt, und daß die Natur als urſprünglich productiv über beiden ſchwebt. Wenn die Functionen des Organismus überhaupt nur unter der Bedingung einer beſtimmten Außenwelt, einer anorgiſchen Welt, möglich ſind, ſo muß die Organiſation und ihre Außenwelt wieder gemeinſchaftlichen Urſprungs, d. h. ſie müſſen wieder Einem Producte gleich ſein; ſo müſſen auch in der unorganiſchen Natur alle Erklärungsgründe des Organismus liegen. Man kann dies nicht anders erklären, als dadurch, daß die unorganiſche Natur zu ihrem Beſtand und Fortdauer ſelbſt wieder eine höhere dynamiſche Ordnung der Dinge vorausſetzt, welcher jene ſelbſt unterworfen iſt. Es muß ein Drittes geben, was organiſche und unorganiſche Natur wieder verbindet, ein Medium, das die Continuität zwiſchen beiden erhält. Die ganze Natur gleichſam mit Einem Schlage (wie es ſein muß) zu erklären, iſt nur durch eine Wechſelbeſtimmung des Organiſchen

---

[1] Erſter Entw. eines Syſtems der Naturphil., S. 299—302, 305—307.

und des Unorganiſchen möglich. Die Urſache alles Organismus muß außerhalb der Sphäre des Organismus ſelbſt fallen, ſie kann aber ebenſowenig in die Sphäre des Mechanismus fallen; denn der Organismus kann dem Anorgiſchen nicht untergeordnet ſein. Sie muß alſo in eine Sphäre fallen, die Organismus und Mechanismus (die beiden Entgegengeſetzten) ſelbſt wieder unter ſich begreift, und höher iſt, denn Beide. Aber was iſt denn der Organismus, als die concentrirte Natur ſelbſt, oder der allgemeine Organismus im Zuſtand ſeiner höchſten Contraction? Es muß alſo eine Identität der letzten Urſache angenommen werden, wodurch, als durch eine gemeinſchaftliche Seele der Natur — die Weltſeele —, organiſche und unorganiſche, d. h. die allgemeine Natur beſeelt iſt: das gemeinſchaftliche Princip, das, zwiſchen anorgiſcher und organiſcher Natur fluctuirend und die Continuität derſelben unterhaltend, die erſte Urſache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieſer enthält. Die Natur iſt in ihrer blinden Geſetzmäßigkeit frei, und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit geſetzmäßig, weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird; und darum erblickſt Du in der Natur Deinen eigenen Verſtand. (Freiheit und Nothwendigkeit müſſen im Abſoluten vereinigt ſein: Freiheit, weil das Abſolute aus abſoluter Selbſtmacht; Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Geſetzen ſeines Seins, der innern Nothwendigkeit ſeines Weſens gemäß handelt.) Da die geſammte Natur zu Einer Organiſation verknüpft iſt, ſo kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in dieſen allgemeinen Organismus ſich fügte, oder ihm unterworfen wäre, kurz es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben; der allgemeine Organismus wirkt abſolut aſſimilirend. Wenn in der organiſchen Natur nur der allgemeine Organismus gleichſam ſich contrahirt, ſo müſſen in der allgemeinen Natur wenigſtens die Analoga aller ſeiner organiſchen Kräfte vorkommen.[1]

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 215, 218

1. Und ſo wäre das Licht das, was in der allgemeinen Natur der Urſache des Bildungstriebes in der organiſchen entſpricht. Das, was wir Licht nennen, iſt überhaupt nicht Materie, ſelbſt nicht eine im Werden begriffene Materie; es iſt vielmehr das Werden ſelbſt: Lichtwerdung das unmittelbarſte Symbol der nie ruhenden Schöpfung. Licht iſt das große Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten. Wir ſind genöthigt, die poſitive Materie, die ſich im Licht und in der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflöſungsmittel aller Materie anzuſehen.[1]

2. Damit die Productivität nur überhaupt an einem Punkte fixirt werde, müſſen Grenzen gegeben ſein. Der unmittelbare Effect der begrenzten Productivität iſt ein Wechſel von Contraction und Expanſion in der Materie. In dieſem Wechſel entſteht nothwendig ein Gemeinſchaftliches, aber nur im Wechſel Beſtehendes. Er kann nicht fixirt werden durch irgend etwas, das im Wechſel ſelbſt als Glied begriffen iſt; alſo kann er nur durch ein Drittes fixirt werden. Dieſes Dritte muß eingreifen können in jenen urſprünglichen Gegenſatz. Der Gegenſatz iſt Aufhebung der Identität. Aber die Natur iſt urſprünglich Identität; es wird alſo in jenem Gegenſatz wieder ein Streben nach Identität ſein müſſen. Identität, aus Differenz hervorgegangen, iſt Indifferenz: jenes Dritte alſo ein Streben nach Indifferenz, das durch die Differenz ſelbſt, und wodurch hinwiederum dieſe bedingt iſt. Die Bedingung der Fortdauer des Dritten iſt die beſtändige Fortdauer des Gegenſatzes, ſo wie umgekehrt, daß der Gegenſatz fortdauert, durch die Fortdauer des Dritten bedingt iſt. Daß aber der Gegenſatz fortdauere, iſt

---

(Einleitung, S. 82), 93, 156, 258, 174, 253 (Von der Weltſeele, S. 305, III—IV, 234), 207 (Philoſophiſche Schriften, S. 184), 67, 236.

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 236—237; Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 129; Von der Weltſeele, S. 168.

nur dadurch denkbar, daß er unendlich iſt, daß die äußerſten Grenzen ins Unendliche aus einander gehalten werden: ſo daß immer nur vermittelnde Glieder der Syntheſis, nie die letzte und abſolute Syntheſis ſelbſt producirt werden kann. Aber die Fortdauer des Gegenſatzes iſt für jedes Product Bedingung des Strebens nach Indifferenz. Die ſo beſtimmte Organiſation iſt keine andere, als die Organiſation des Univerſums im Gravitationsſyſteme. Die Schwerkraft iſt einfach, aber ihre Bedingung iſt Duplicität; die aufgehobene Dualität iſt die Materie, inſofern ſie nur Maſſe iſt. Hier ſtoßen wir auf die Idee einer urſprünglichen Homogeneität aller Materie. Die allgemeine Dualität in der Natur iſt durch die allgemeine Gravitation in die Natur gekommen.[1] Daſſelbe hatte Schelling ſchon, wie wir oben ſahen, dem Magnetismus zugeſchrieben, an einer dritten Stelle[2] bürdet er es der „unbekannten" Urſache des Magnetismus auf: und anderswo[3] theilweiſe dem Lichte. Dies iſt alſo nicht ganz ohne Verwirrung (und klar nur dadurch, daß Alles im Abſoluten eins iſt): ebenſo, wo er nun aus der Gravitation die Darſtellung des allgemeinen Organismus, nämlich das Syſtem der Himmelskörper, den Gegenſatz der Sonne gegen die Planeten und die Particularitäten der letztern ableiten will.[4]

3. Die dynamiſche Organiſation des Univerſums iſt abgeleitet, nicht aber das Gerüſte derſelben. Jene Organiſation ſetzt eine Evolution des Univerſums aus Einem urſprünglichen Product, ein Zerfallen dieſes Products in immer neue Producte voraus. Der Grund dieſes unendlichen Zerfallens ſoll in die Natur durch Eine urſprüngliche Dualität gelegt worden ſein, und dieſe Entzweiung muß angeſehen werden als entſtanden in einem urſprünglichen Identiſchen, welches aber nicht denkbar iſt, wenn

[1] Erſter Entw. eines Syſtems der Naturphil., Einleitung, S. 57—58, 60—62, 65 (Von der Weltſeele, S. 43); der Entwurf ſelbſt, S. 127.

[2] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 310.

[3] Von der Weltſeele, S. 17.

[4] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 127—130.

nicht jenes Identiſche als eine abſolute Involution, als ein dynamiſch Unendliches (nicht unendliches Außereinander) geſetzt wird; denn alsdann war in das Product mit einem Zwieſpalt eine unendliche Tendenz zur Entwickelung geworfen. Dieſe unendliche Tendenz wird für die Anſchauung eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geſchwindigkeit ſein. In dieſer Evolution würde alſo nichts unterſchieden werden, d. h. kein Moment der Zeit wäre auf beſtimmte Art erfüllt, wenn nicht in dieſer Reihe ein Retardirendes wäre, was jener Tendenz das Gleichgewicht hielte. Die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit ſetzt alſo als letzte Factoren eine accelerirende und eine retardirende (Repulſiv- und Attractiv-) Kraft voraus, die beide an ſich unendlich und nur wechſelſeitig durch einander begrenzt ſind. Vermöge der wechſelſeitigen Einſchränkung dieſer Kräfte kommt es in keinem gegebenen Momente der Zeit zur abſoluten Evolution; ſonſt würde, durch die Uneingeſchränktheit der accelerirenden Kraft, die Natur nichts, als ein abſolutes Außereinander darbieten, den unendlichen Raum. Wäre dagegen die retardirende Kraft uneingeſchränkt, ſo würde für die Anſchauung nur ein abſolutes Ineinander, d. h. der Punkt entſtehen, welcher, als bloße Grenze des Raums, Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum iſt. Keine von beiden Kräften würde für ſich eine reale Raumerfüllung zu Stande bringen. Die Expanſiv-Kraft würde in keinem Theil des Raums auch nur einen Moment weilen, den Raum alſo nirgends erfüllen. Je mehr das Gegengewicht der retardirenden Kraft ſteigt, deſto längere Zeit hindurch wird die expanſive Tendenz in jedem Punkte des Raums weilen, den Raum alſo in höherem Grade erfüllen. So ſind verſchiedene Dichtigkeitsgrade möglich. Durch die beiden abgeleiteten Kräfte iſt zwar die endliche Geſchwindigkeit der Evolution überhaupt abgeleitet. Aber ſie muß auch ſchlechthin gehemmt, d. h. an beſtimmten Punkten gehemmt werden; denn ſonſt würde die Natur ein unendlich Wandelbares. Es iſt aber

keine Kraft, durch welche eine urſprüngliche Grenze in den Raum geſetzt würde, als die allgemeine Schwerkraft. Es muß alſo zu jenen beiden Kräften dieſe als die dritte, wodurch erſt die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Product wird, hinzugefügt werden. Erſt von dieſem Standpunkte aus kann die Natur als Product angeſehen werden, welchen Standpunkt Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft genommen hat. So hört unſer Syſtem gerade da auf, wo Kants und ſeiner Nachfolger dynamiſche Phyſik anfängt.[1] Wie Reinhold und Fichte alſo in der ideellen Reihe der Philoſophie ſich an Kant anſchließen mit dem ausgeſprochenen Zwecke, ſein Syſtem rückwärts auf höhere Principien zurückzuführen, ſo Schelling für die Naturſeite der Philoſophie.

Das Reſultat dieſer naturphiloſophiſchen Betrachtungen iſt am Beſten in folgenden Worten enthalten: So verliert ſich zuletzt alle Heterogeneität der Materie in der Idee einer urſprünglichen Homogeneität aller poſitiven Principien in der Welt. Selbſt jener urſprünglichſte Gegenſatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten ſcheint, verſchwindet in dieſer Idee. Man kann die Haupterſcheinungen der Natur ohne einen ſolchen Conflict entgegengeſetzter Principien nicht conſtruiren. Aber dieſer Conflict iſt nur da im Moment der Erſcheinung ſelbſt. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengeſetzte. Dieſe exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in dieſem Streit: und nur dieſer Streit iſt es, der ihr eine momentane abgeſonderte Exiſtenz gibt. Sobald dieſer Streit aufhört, verſchwindet ſie, indem ſie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt.[2] So hat Schelling, indem er, ſtatt der Kategorien des Verſtandes, das ſpeculative Princip der Wahrheit, die Identität des Entgegengeſetzten und die Entgegenſetzung des Identiſchen, in die Naturbetrachtung einführte,

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 311—316; Einleitung, S. 82—83.

[2] Von der Weltſeele, S. 47.

beſonders den Magnetismus, wo der Nord= und Süd=Pol einander ſuchen, und jeder ſich ſelber flieht, als dieſe naive Darſtellung des philoſophiſchen Begriffes aufgefaßt.

II. Die Transſcendentalphiloſophie iſt die inwendig gewordene Naturphiloſophie; und der ganze Stufengang des Objects, den wir im Bisherigen beſchrieben haben, wird jetzt als eine ſucceſſive Entwickelung des anſchauenden Subjects wiederholt. Es iſt das Eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus (heißt es in der Vorrede), daß er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſſen von vorne gleichſam entſtehen zu laſſen: was ſchon längſt für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs Neue unter die Prüfung zu nehmen: und geſetzt auch, daß es die Prüfung beſtehe, wenigſtens unter ganz neuer Form und Geſtalt aus derſelben hervorgehen zu laſſen. Der transſcendentale Idealismus wird hier zu dem erweitert, was er wirklich ſein ſoll, nämlich zu einem Syſtem des geſammten Wiſſens, indem ſeine Principien wirklich auf alle möglichen Probleme in Anſehung der Hauptgegenſtände des Wiſſens ausgedehnt werden. Zu dem Ende werden alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität, und die geſammte Philoſophie als das, was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Bewußtſeins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen. Die Darſtellung dieſes Zuſammenhangs iſt eigentlich eine Stufenfolge von Anſchauungen, durch welche das Ich bis zum Bewußtſein in der höchſten Potenz ſich erhebt. Den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollſtändig darzuſtellen, iſt weder der Transſcendental= noch der Natur=Philoſophie allein, ſondern nur beiden Wiſſenſchaften möglich; jene iſt als ein nothwendiges Gegenſtück zu dieſer zu betrachten.[1]

In einer Einleitung wird dies Verhältniß beider Wiſſenſchaften genauer alſo angegeben: Alles Wiſſen beruht auf der

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, Vorrede, S. V–VI, VIII–X.

Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unſerm Wiſſen Natur nennen: der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich, oder die Intelligenz; dieſe iſt das Bewußte, jene das Bewußtloſe. Nun iſt aber in jedem Wiſſen ein wechſelſeitiges Zuſammentreffen Beider (des Bewußten und des an ſich Bewußtloſen) nothwendig; die Hauptaufgabe der Philoſophie iſt, dieſe Uebereinſtimmung zu erklären. Indem ich dieſe Identität erklären will, muß ich ſie ſchon aufgehoben haben, d. h. den einen Factor dem andern vorſetzen und von ihm ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen. — Entweder wird das Objective zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt. Dieſe Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? Die Naturwiſſenſchaft nähert ſich der Auflöſung dieſer Aufgabe. Wenn alles Wiſſen zwei Pole hat, ſo muß es zwei Grundwiſſenſchaften geben, die ſich wechſelſeitig ſuchen und ergänzen; und es muß unmöglich ſein, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſein, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. Die todten und bewußtloſen Producte der Natur ſind nur mislungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflectiren: die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos ſchon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt ganz Object zu werden, erreicht die Natur erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Menſch, oder allgemeiner das iſt, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerſt die Natur vollſtändig

in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur urſprünglich identiſch iſt mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird. — Oder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt. Vom Subjectiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen, iſt die der Naturphiloſophie entgegengeſetzte Richtung und Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie, der andern nothwendigen Grundwiſſenſchaft der Philoſophie. Alle Philoſophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen.[1]

Der Menſch iſt nicht nur Idealiſt in den Augen des Philoſophen, ſondern in den Augen der Natur ſelbſt; und die Natur hat von ferne ſchon die Anlage gemacht zu dieſer Höhe, welche ſie durch die Vernunft erreicht. Der Idealiſt hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von Allem macht; denn dies iſt in der Natur ſelbſt gegründet. Wenn die Menſchen erſt lernen werden, rein theoretiſch, blos objectiv, ohne alle Einmiſchung von Subjectivem, zu denken, ſo werden ſie dies verſtehen lernen. Alles Philoſophiren beſteht in einem Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur.[2] Ein Platoniſch-Schleiermacher'ſcher Gedanke, den wir auch bei Schlegel wiederfanden, und der in dem Schiller'ſchen „Geheimniß der Reminiscenz ebenfalls die Grundlage bildet.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andern ſich reduciren, iſt kein anderes, als daß es Dinge außer uns gebe: und es iſt identiſch mit dem abſoluten Vorurtheil „Ich bin," dem einzig unmittelbar Gewiſſen, das, weil es außerhalb des unmittelbaren Bewußtſeins ſelbſt die Bedeutung verliert, die individuellſte aller Wahrheiten iſt. Das transſcendentale Wiſſen

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 1—7.

[2] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I., H. 2, S. 84—86.

unterſcheidet ſich vom gemeinen dadurch, daß ihm die Gewißheit vom Daſein der Außendinge ein bloßes Vorurtheil iſt. Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsweiſe beſteht überhaupt darin, daß ihr auch das, was in allem andern Denken, Wiſſen, Handeln das Bewußtſein flieht, und abſolut nicht-objectiv iſt, zum Bewußtſein gebracht und objectiv wird, kurz, in einem beſtändigen Sich-ſelbſt-Object-Werden des Subjectiven. Die urſprünglichen Ueberzeugungen oder Vorurtheile, durch welche die (ganz den drei Kantiſchen Kritiken entſprechende) Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie ſelbſt beſtimmt wird, ſind erſtens, daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns exiſtire, ſondern auch daß unſere Vorſtellungen ſo mit ihnen übereinſtimmen, daß an den Dingen nichts Anderes iſt, als was wir an ihnen vorſtellen. Zu erklären, wie Vorſtellungen, die ſich uns mit Zwang aufdrängen, abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden, iſt alſo die erſte Aufgabe der Philoſophie, deren Auflöſung identiſch iſt mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat. Die zweite ebenſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daß Vorſtellungen, die durch Freiheit in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objective Realität erlangen können. Hierdurch iſt ein zweites Problem beſtimmt: wie durch ein blos Gedachtes ein Objectives veränderlich ſei, ſo daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinſtimme. Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt die praktiſche Philoſophie. Aber drittens ſehen wir uns mit dieſen beiden Problemen in einen Widerſpruch verwickelt. Wie iſt eine Herrſchaft des Gedankens über die Sinnenwelt möglich, wenn die Vorſtellung in ihrem Urſprung ſchon nur die Sklavinn des Objectiven iſt? Die Auflöſung dieſes Problems, des höchſten der Transſcendental-Philoſophie, iſt die Beantwortung der Frage: wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den

Vorſtellungen gedacht werden? Dies iſt nur denkbar, wenn die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt iſt, urſprünglich identiſch iſt mit der, welche im Wollen ſich äußert: hier iſt ſie mit Bewußtſein, dort ohne Bewußtſein productiv. Dieſe Identität der bewußten und bewußtloſen Thätigkeit iſt das zweckmäßige Thun der Natur, das doch nicht zweckmäßig erklärbar iſt: und, inſofern dieſe Identität ins Princip der Transſcendental-Philoſophie, ins Ich, ins Bewußtſein zurückkehrt, die äſthetiſche Thätigkeit. Das allgemeine Organon der Philoſophie und der Schlußſtein ihres ganzen Gewölbes iſt die Philoſophie der Kunſt. Die Philoſophie beruht ebenſo gut, wie die Kunſt, auf dem productiven Vermögen. Statt daß aber die Production in der Kunſt nach Außen ſich richtet, um das Unbewußte durch Producte zu reflectiren, richtet ſich die philoſophiſche Production unmittelbar nach Innen, um es in intellectueller Anſchauung zu reflectiren.[1] — Der Gegenſatz zwiſchen Naturphiloſophie und Idealismus iſt dem gleich zu ſchätzen, welcher bisher zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie gemacht wurde. Die Philoſophie kehrt alſo zu der alten (griechiſchen) Eintheilung in Phyſik und Ethik zurück, welche Beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philoſophie der Kunſt) vereinigt ſind.[2]

A. Die theoretiſche Philoſophie gibt zuerſt das Princip des transſcendentalen Idealismus an, deducirt denſelben zweitens, und ſtellt endlich ihr Syſtem nach Grundſätzen deſſelben auf.

1. Princip des transſcendentalen Idealismus: Das höchſte Princip des Wiſſens, nicht des Seins, iſt das Selbſtbewußtſein. Soll durch dieſes Princip das ganze Syſtem der Wiſſenſchaft begründet ſein, ſo muß es nicht nur den Inhalt, ſondern auch die Form dieſer Wiſſenſchaft beſtimmen: und Form und Inhalt müſſen durch einander bedingt, und einander vorausgeſetzt ſein. Um aus dieſem Cirkel herauszukommen,

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 8—10, 12—19, 21.
[2] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 1, S. 129.

müßte in der Intelligenz ſelbſt ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denſelben untheilbaren Act des urſprünglichſten Wiſſens zugleich Inhalt und Form entſteht. Das Wiſſen iſt entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes; und auch das Bedingte wiſſen wir nur, weil es zuſammenhängt mit etwas Unbedingtem. Da nur ein ſolches Wiſſen unbedingt iſt, was in identiſchen oder analytiſchen Sätzen ausgedrückt, alſo einzig durch das Subjective bedingt iſt, das urſprüngliche Wiſſen aber, als ſynthetiſches Zuſammentreffen des Subjectiven und Objectiven, über die Identität des Denkens hinausgeht: ſo muß ein Punkt gefunden werden, worin das Identiſche und Synthetiſche eins ſind. Das dunkle Gefühl dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwanges hervor, mit dem wir irgend einen Satz für das abſolut Wahre halten. In dieſem muß das Object und ſein Begriff, der Gegenſtand und ſeine Vorſtellung, urſprünglich, ſchlechthin und ohne alle Vermittelung eins ſein; denn nur ſo iſt dieſer Satz zugleich ein identiſcher, wo der Begriff nur mit dem Begriffe, und ein ſynthetiſcher, wo der Begriff mit dem von ihm verſchiedenen Gegenſtande verglichen wird. Dieſe vollkommenſte Identität des Seins und des Vorſtellens, wo das Angeſchaute auch das Anſchauende iſt, iſt der Act des Selbſtbewußtſeins, aus dem der Begriff des Ich entſteht, und außer welchem das Ich nichts iſt. Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich zum Object wird, und das Ich ſelbſt, das Object, ſind abſolut eins. Das Ich iſt nichts Anderes, als das ſich Object werdende Denken; das Denken des Ich und das Ich ſelbſt ſind abſolut eins. Ein Wiſſen, zu dem ich nur durch ein anderes Wiſſen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wiſſen. Das Ich iſt das Unbedingte, weil es ſchlechterdings nicht Ding, Sache werden kann; objectiv beweiſen, daß das Ich unbedingt ſei, hieße beweiſen, daß es bedingt ſei. Dieſes Wiſſen muß ein abſolut freies ſein, wozu nicht Beweiſe, Schlüſſe, überhaupt Vermittelung von Begriffen führen: alſo

überhaupt ein Anſchauen ſein, das, als freies, ſich ſelbſt zum Object habendes Produciren, nicht ſinnliche, ſondern intellectuelle Anſchauung, das Organ alles transſcendentalen Denkens, iſt. Alles vorgebliche Nichtverſtehen dieſes Philoſophirens hat ſeinen Grund nicht in ſeiner eigenen Unverſtändlichkeit, ſondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und anmuthen kann. Was uns durch den urſprünglichen Act der intellectuellen Anſchauung entſteht, iſt der Satz Ich = Ich, der einzig mögliche zugleich identiſche und ſynthetiſche Satz, der eine urſprüngliche Duplicität in der Identität, ein Object, das von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung, Producirendes und Product, Subject-Object iſt, ausdrückt. Ich iſt ſowohl der Inhalt (das Object), als die Form des Satzes (die analytiſche Beziehung der Identität). Nur ſo entſpringt aus dem urſprünglich Nichtobjectiven ein Objectives, öffnet und entwickelt ſich die ganze Welt der Intellectualität.[1]

Man weiß nur, was durch den Satz Ich = Ich gegeben iſt; und doch läuft dieſes Wiſſen unendlich weniger, als das Wiſſen jeder andern Philoſophie, auf Egoismus jeder Art hinaus. Dies Ich iſt nicht der bloße Ausdruck der Individualität, ſondern das abſolute Ich, der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbſtbewußtſeins, der allen Dingen das Daſein gibt. Der Anfang und das Ende dieſer Philoſophie iſt alſo Freiheit, das abſolut Indemonſtrable, was ſich nur durch ſich ſelbſt beweiſt. Die Urform des abſoluten Ich iſt reine Identität. Was ſollte es heißen, etwas ſetzen, wenn alles Setzen, alles Daſein, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort ſich ins Unendliche zerſtreute, und nicht ein gemeinſamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas Anderes, ſondern nur

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 26—28, 34—36, 38—52, 62, 55—59; Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. 5, 13 (S. 3, 8); Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt (1795), S. 25, 42—43, 57—58.

durch ſich ſelbſt, durch ſein bloßes Sein abſolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daſeins im Centrum ſeiner Identität zu ſammeln, und Alles, was geſetzt iſt, im Kreiſe ſeiner Macht zuſammenzuhalten. Das Ich iſt alſo ſchlechthin Eines. Das Ich iſt überall Ich; es füllt, wenn man ſo ſagen darf, die ganze Unendlichkeit. Das letzte Ziel des endlichen Ich iſt Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich iſt Einheit des Bewußtſeins, d. h. Perſönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, alſo auch kein Bewußtſein, und keine Einheit des Bewußtſeins, Perſönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Zernichtung der Perſönlichkeit vorgeſtellt werden. So liegt, was allen Geiſtern gemein iſt, außerhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermeßlichen, Abſoluten); was Geiſt von Geiſt ſcheidet, iſt das negative, individualiſirende Princip in jedem.[1]

2. Deduction des Idealismus. Der Mechanismus des Entſtehens der objectiven Welt muß aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit vollſtändig dargelegt werden. Es wird wohl Niemand ſein, der, wenn er ſieht, wie die Welt mit allen ihren Beſtimmungen, die Geſchichte u. ſ. w., ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbſtbewußtſein ſich entwickelt, noch eine von demſelben unabhängige Welt nöthig finde. Wir betrachten in dieſer Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Das Daſein dieſer Gezwungenheit muß aus der Natur des Ich ſelbſt erſt deducirt werden; zudem ſetzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine urſprünglich freie Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine iſt. (Der Dualismus iſt jetzt ein vollkommen immanenter geworden.) Die Freiheit iſt das einzige Princip, auf welches Alles aufgetragen iſt, und

---

[1] Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie, S. 37, Anm.; Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 59, 61—62; Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. 39—41, 51—52, 100 (S. 23—24, 29—30, 54—55); Von der Weltſeele, S. 195.

wir erblicken in der objectiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, ſondern nur die innere Beſchränktheit unſerer eigenen freien Thätigkeit. Das Ich iſt urſprünglich unendliche Thätigkeit, reines Produciren (der Inbegriff aller Realität); um, was Bedingung des Selbſtbewußtſeins iſt, für ſich ſelbſt Object, Product zu werden, muß es ſein Produciren begrenzen, und ſich damit etwas entgegenſetzen, das in der urſprünglichen Handlung des Selbſtſetzens zugleich geſetzt iſt. Das Ich kann als Ich unbegrenzt ſein, nur inſofern es begrenzt iſt: und umgekehrt begrenzt, nur inſofern es unbegrenzt iſt. Dieſer Widerſpruch iſt nur dadurch aufzulöſen, daß das Ich in dieſer Endlichkeit ſich unendlich wird, d. h. daß es ſich anſchaut als ein unendliches Werden. Die Schranke ſoll aufgehoben werden, damit das Werden ein unendliches: und zugleich nicht aufgehoben werden, damit es nie aufhöre, ein Werden zu ſein. Dieſer Widerſpruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke (alſo ein ſtetes Sollen) aufgelöſt werden. [1]

3. Syſtem der theoretiſchen Thätigkeiten. Zum Bewußtſein kommen und begrenzt ſein, iſt Eins und daſſelbe. Die begrenzende (unbegrenzbare) Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtſein: die begrenzte iſt das blos Objective im Selbſtbewußtſein; durch eine dritte, aus beiden zuſammengeſetzte, entſteht das Ich des Selbſtbewußtſeins. Die nach Außen gehende, ihrer Natur nach unendliche (reelle, begrenzbare) Thätigkeit iſt das Objective im Ich: die auf das Ich zurückgehende (ideelle, ſubjective) iſt nichts Anderes, als das Streben, ſich in jener Unendlichkeit anzuſchauen. Das Ich des Selbſtbewußtſeins iſt ſelbſt dieſer Streit entgegengeſetzter Richtungen, der nicht in einer einzigen Handlung, ſondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden kann. Das philoſophiſche Talent beſteht darin, ſich in der freien Wiederholung dieſer Handlungen

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 63, 65–70, 72–74.

ihrer urſprünglichen Nothwendigkeit bewußt zu werden. Eine Unendlichkeit von Handlungen ganz zu durchſchauen, iſt Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins gleichſam Epoche machen, aufzählen und in ihrem Zuſammenhang miteinander aufſtellen. Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeins, durch welche jene Eine urſprüngliche Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.[1]

a. Erſte Epoche von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung.[2]

α. Das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identiſch anſchauen mit ſich, ohne zugleich das Negative in ihr, was ſie zu einer nichtideellen macht, als etwas ſich Fremdes zu finden. Inſofern iſt das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende iſt das ſchlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte. Dies Selbſtanſchauen in der Begrenztheit heißt das Empfinden. Das Empfundene iſt doch wieder nur das Ich ſelbſt: das Ich findet allerdings etwas Entgegengeſetztes, aber doch nur in ſich ſelbſt, d. h. es findet in ſich aufgehobene Thätigkeit. Daß das Negative durch das Ich geſetzt ſei, können zwar wir, aber unſer Object, das Ich, kann es nicht ſehen, weil es nicht zugleich ſich Object werden und ſich anſchauen als ſich Object werdend kann; auf dieſer Unmöglichkeit beruht die Realität aller Empfindung. Daß die beſtimmte Begrenztheit nicht beſtimmt ſein kann durch die Begrenztheit überhaupt, und doch mit dieſer zugleich und durch Einen Act entſteht, macht, daß ſie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie iſt.[3]

β. Das Ich ſchaut ſich ſelbſt als empfindend an. Im Empfinden wird überall nicht der Begriff einer Handlung, ſondern

[1] Syſtem des transſcendent. Idealismus, S. 80, 84—87, 89, 96—99.
[2] Ebendaſelbſt, S. 100.
[3] Ebendaſelbſt, S. 106, 108, 110—112, 118.

nur der eines Leidens gedacht. Damit das Ich Empfindendes und Empfundenes zugleich werde, muß der Act des Empfindens ſelbſt wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieſer ins Bewußtſein komme. Das Ich iſt nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Grenze hinausgehende Thätigkeit iſt; d. h. es ſoll das Entgegengeſetzte thätig in ſich aufnehmen. Dies iſt nun nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt; die ganze theoretiſche Philoſophie hat nur dieſes Problem zu löſen, wie die Schranke ideell werde, oder wie auch die ideelle (anſchauende) Thätigkeit begrenzt werde. Das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden iſt für das ideelle Ich Ein und daſſelbe. Das Mittlere zwiſchen dieſem Aufheben und Hervorbringen der Grenze iſt das Beſtimmen derſelben. In dieſer Handlung wird das Ich Empfindendes für ſich ſelbſt; es wird ſich als activ (empfindend) zum Objecte. Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Object gewordene ideelle Thätigkeit verſchwindet als ſolche aus dem Bewußtſein, und iſt in das Ding-an-ſich verwandelt, ihren dem Ich durch die Anſchauung zurückgeworfenen Schatten, und inſofern ſelbſt ein Product des Ich; es iſt hier etwas jenſeits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze ſich erklärt. Was innerhalb der Grenze zurückbleibt, iſt das rein Objective des Ich, das Ich-an-ſich, die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit, welche ein ideelles Subſtrat bekommt; es bleiben zwei ſich reell Entgegengeſetzte, auf welchen die Beſtimmtheit der Empfindung beruht, zurück.[1]

γ. Erſt die productive Anſchauung verſetzt die urſprüngliche Grenze in die ideelle Thätigkeit, und iſt der erſte Schritt des Ich zur Intelligenz. Wie das Ich, um empfindend zu werden für ſich ſelbſt, über das urſprünglich Empfundene hin-

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 121—122, 124—126, 133—134, 127, 130, 137—141, 153.

ausſtreben muß: ſo, um producirend für ſich ſelbſt, über jedes Product. Das zur Intelligenz erhobene Ich iſt das Höhere, in welchem das Ding-an-ſich außer dem Ich und dies nur objective oder reelle Ich, die an ſich unvereinbar ſind, zuſammengefaßt werden. Kraft der urſprünglichen Identität ſeines Weſens kann das Ich dieſen Gegenſatz nicht anſchauen, ohne in ihm wieder Identität hervorzubringen. Wie das Ding, ſo iſt auch das Ich nur Thätigkeit. Das Dritte, was aus ihnen entſteht, kann nun weder Ich noch Ding-an-ſich, ſondern nur ein in der Mitte zwiſchen Beiden liegendes Product ſein. Da die Thätigkeit des Ich, als ein Streben, das Unendliche zu erfüllen, an ſich poſitiv und der Grund aller Poſitivität iſt: ſo muß die Thätigkeit des Dings-an-ſich nur als die abſolut und ihrer Natur nach negative, als die einſchränkende der erſten denkbar ſein. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Thätigkeit des Dings-an-ſich erſcheint, iſt nichts Anderes, als die ideelle, in das Ich zurückgehende Thätigkeit des Ich. Im Product müſſen beide Thätigkeiten als entgegengeſetzte vorkommen, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten, ohne daß ſie darum aufhörten, Thätigkeiten zu ſein. Die Eine dieſer Thätigkeiten würde, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, das poſitiv Unendliche: die andere, unter gleicher Bedingung, das negativ Unendliche produciren; ſie treffen mit der dritten ſynthetiſchen Beider in dem zuſammen, was wir Materie nennen. (Eine ſolche Deduction der Materie nannte Schelling anderwärts,[1] mit einem Ausdrucke Kants,[2] eine transſcendentale Erörterung ihres Begriffs.) Als fixirte ruhende Thätigkeiten, ſind ſie Kräfte: die Expanſiv- oder Repulſiv-Kraft breitet ſich, als poſitiv, ins Unendliche nach allen Richtungen aus; die hemmende, retardirende, oder Attractiv-Kraft, wirkt, als negativ, aller Richtung entgegen, iſt alſo beſtrebt, Expanſion auf den bloßen

[1] Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 300.
[2] Kritik der reinen Vernunft, S. 30, 36.

Punkt zurückzubringen. Durch die Schwerkraft, die eigentlich productive und ſchöpferiſche, vermöge welcher jene beiden ſich ſchlechthin entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben identiſchen Subjecte geſetzt werden, wird erſt die Conſtruction der Materie vollendet; und nun kann ſie der Verſtand auffaſſen als ein Product, das, unabhängig von ihm, durch den Zuſammenſtoß entgegengeſetzter Kräfte wirklich geworden iſt.[1] Ungeachtet der ſchlagendſten Aehnlichkeit des Schelling'ſchen Idealismus mit dem der Wiſſenſchaftslehre in Vortrag, Inhalt und Methode (eine Aehnlichkeit, die bis zur Beibehaltung des unendlichen Progreſſes und einer letztlichen Unerklärbarkeit geht), wird das Spiel der Kräfte des Subjects, bei Fichte, doch bald, bei Schelling, in das objective, abſolute Ich, oder in die Subſtanz des Abſoluten hinübergeführt, und als der ſchöpferiſche Gedanke der Natur erkannt.

Auf dieſelbe Weiſe leitet Schelling unmittelbar aus den drei Grundkräften die drei Dimenſionen der Materie ab, und zwar erſtens die Linie oder Länge, und deren Function, den Magnetismus, wo die Kräfte noch in Einem und demſelben Punkt vereinigt ſind: Sobald beide Kräfte außer einander ſind, entſpringt, im zweiten Moment der Conſtruction der Materie, die Breite, welche durch die Elektricität repräſentirt wird, die nicht, wie der Magnetismus, blos in der Länge, ſondern in der Länge und Breite wirkt. So gewiß drittens die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte urſprünglich Kräfte Eines und deſſelben Punkts ſind, ſo gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entſtehen, ſich wieder zu vereinigen und zu durchdringen; was dem Product die Undurchdringlichkeit und Dicke gibt in der vollendeten Conſtruction, die der chemiſche Proceß bezeichnet, welcher nach allen drei Dimenſionen zugleich wirkt. Der Galvanismus iſt nicht ein einzelner Proceß, ſondern der allgemeine Ausdruck

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 148, 154, 156, 159—160, 163—164, 167—172, 174—176; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 314.

für alle ins Product übergehenden Proceſſe. Unter allen verſchiedenen Formen kehrt immer nur Eine und dieſelbe Triplicität wieder. Die Transſcendental-Philoſophie iſt nichts Anderes, als ein beſtändiges Potenziren des Ich; ihre ganze Methode beſteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbſtanſchauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Beſtimmungen geſetzt wird, die im freien und bewußten Act des Selbſtbewußtſeins enthalten ſind. Die drei Momente in der Conſtruction der Materie entſprechen den drei Acten in der Intelligenz. So iſt offenbar, daß alle Kräfte des Univerſums zuletzt auf vorſtellende Kräfte zurückkommen; in dieſem Sinne hat Hemſterhuis Recht, die Materie den geronnenen Geiſt zu nennen, — ſie iſt der erloſchene Geiſt, und umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt.[1]

b. Zweite Epoche: Von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion. Wie kommt das Ich dazu, ſich ſelbſt als productiv anzuſchauen? Durch das Eingreifen einer dritten Thätigkeit wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ich, welches eben dadurch ſelbſt zur Intelligenz erhoben wird. Die beiden im Princip identiſchen Thätigkeiten ſind unterſchieden durch die zufällige Grenze des Ich und des Dings-an-ſich. Die Anſchauung, die über die Grenze hinausgeht, geht zugleich über das Ich ſelbſt hinaus, und erſcheint inſofern als äußere Anſchauung. Die einfache anſchauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ich, und kann inſofern innere Anſchauung heißen. Alle Anſchauung iſt in ihrem Principe intellectuell: daher die objective Welt nur die unter Schranken erſcheinende intellectuelle. Sollte das Ich ſich ſelbſt in der äußern Anſchauung als anſchauend (producirend) erkennen, ſo müßte es die äußere Anſchauung beziehen auf die jetzt wieder hergeſtellte ideelle, die aber nun als innere erſcheint. Das Reſultat der Beziehung wäre auf der einen Seite das Angeſchaute, das ſinnliche

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 176—186, 190—191.

Object (losgetrennt von der Anſchauung als Act): auf der andern, der innere Sinn.[1]

Soll das Ich die Grenze zwiſchen ſich und dem Object anerkennen als zufällig, ſo muß es dieſelbe anerkennen als bedingt durch Etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt ſich alſo zurückgetrieben auf einen Moment, deſſen es ſich nicht bewußt werden, in den es nicht wirklich zurückkehren kann; das iſt das Gefühl der Gegenwart. Das Ich kann das Object nicht ſich entgegenſetzen, ohne ſich eingeſchränkt und gleichſam contrahirt zu fühlen auf Einen Punkt. Dieſes Gefühl iſt kein anderes, als das Selbſtgefühl, worin der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtſein verbundene Empfindung, ſich ſelbſt zum Object wird; das Ich wird ſich als reine Intenſität, als Thätigkeit, die nur nach Einer Dimenſion ſich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zuſammengezogen iſt, zum Object. Das iſt die Zeit: nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft; ſondern das Ich ſelbſt, in Thätigkeit gedacht. Die Anſchauung, wodurch der äußere Sinn ſich zum Object wird, iſt der unendliche Raum, die reine Extenſität, gleichſam das aufgelöſte Ich. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren.[2]

Hierauf ſucht Schelling, wie Fichte, die Kantiſchen Kategorien zu deduciren: Dasjenige am Object, was dem innern Sinn entſpricht oder was nur eine Größe in der Zeit hat, wird als das ſchlechthin Zufällige oder Accidentelle erſcheinen; dasjenige hingegen, was am Object dem äußern Sinn entſpricht oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Nothwendige oder als das Subſtantielle erſcheinen. Raum und Zeit im Ich, Subſtanz und Accidenz im Object laſſen ſich nur für uns, die wir philoſophiren, unterſcheiden; jetzt ſollen ſie

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 193, 197, 201—202, 204—206.

[2] Ebendaſelbſt, S. 211—214, 216, 231.

dem Ich ſelbſt unterſcheidbar werden. Indem das Ich von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, und das zweite Produciren dem erſten entgegengeſetzt iſt, ſo wird es dem Ich unmittelbar durch die Entgegenſetzung gegen das erſte zum Object. Davon, daß das folgende Object mit dieſer beſtimmten Begrenztheit producirt wird, liegt der Grund im erſten Produciren. Mit einem Worte, nur das Accidentelle des zweiten Producirens kann durch das erſte beſtimmt ſein. Das iſt das Cauſalitätsverhältniß, die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Alle Kategorien ſind Handlungsweiſen, durch welche uns erſt die Objecte ſelbſt entſtehen. Wenn geurtheilt wird, A ſei die Urſache von B, ſo heißt dies ſo viel: die Succeſſion, die zwiſchen Beiden Statt findet, findet nicht nur in meinen Gedanken, ſondern in den Objecten ſelbſt Statt; ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, ſondern in meinem bewußtloſen Produciren. Es iſt aber kein Cauſalitätsverhältniß conſtruirbar ohne Wechſelwirkung; denn beide im Verhältniß ſtehenden Subſtanzen müſſen zugleich, folglich durch einander geſetzt werden. Als Urſache iſt jedes Object Subſtanz, als Wirkung Accidenz. Die beiden erſten Kategorien ſind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle; erſt durch die Kategorie der Wechſelwirkung wird das Object für das Ich zugleich Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung. Durch das Verhältniß von Subſtanz und Accidenz iſt nur Ein Object beſtimmt: durch das Verhältniß von Urſach und Wirkung, eine Mehrheit von Objecten; durch die Wechſelwirkung werden auch dieſe wieder zu Einem Objecte vereinigt. Und ſo geht dieſe Syntheſis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Subſtanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung iſt. Die Organiſation des Univerſums iſt nichts Anderes, als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt, die durch alle ihre Producte hindurch immer nur

den abſoluten Gleichgewichtspunkt mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.[1]

Auch eine Ableitung der Individualität verſucht Schelling bei dieſer Gelegenheit zu geben: Jeder muß, um ſich ſelbſt zu erklären, erſt alle Individualität in ſich aufgehoben haben; denn dieſe eben iſt es, welche erklärt werden ſoll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als die abſolute Intelligenz. Bliebe die Intelligenz eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen, aber es würde keine Intelligenz ſein. Soll eine Intelligenz ſein, ſo muß ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewußtſein wieder zu erzeugen; aber dies iſt abermals unmöglich, ohne daß in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin beſtehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern daß ſie das Univerſum gerade von dieſem beſtimmten Punkte aus anſchaut. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. In einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum, und der beſtimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewußtſein geknüpft iſt. Daß, was jenſeits Deines Bewußtſeins liegt, Dir erſcheine als unabhängig von Dir, darin beſteht eben Deine beſondere Beſchränktheit; für die reine Vernunft gibt es keine ſolche, alſo auch keine Zeit: für ſie iſt Alles zugleich.[2]

Die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis oder als eine Anſchauung der ganzen Succeſſion der Vorſtellungen begreiflich machen. Es läßt ſich nun ſchlechterdings nicht denken, wie die ganze Succeſſion

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 218—223, 228—229, 232—233, 237.

[2] Ebendaſelbſt, S. 238—244.

zum Object werde, ohne ein Begrenztwerden dieſer Succeſſion. Hier ſehen wir uns alſo auf eine dritte Begrenztheit getrieben, durch welche allein die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, und ſich ſelbſt als productiv anſchauen kann. Nun kann aber die Intelligenz ſo wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu ſein. Alſo wird ihr jene Succeſſion von Vorſtellungen nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieſer Begrenztheit wieder unendlich zu ſein; die Intelligenz muß die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend. Ein ſolches Product iſt das organiſche, welches unaufhörlich von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung iſt. Iſt die Intelligenz nur überhaupt organiſch, wie ſie es denn iſt, ſo hat ſie auch Alles, was für ſie ein Aeußeres iſt, von Innen heraus ſich angebildet; und was ihr Univerſum iſt, iſt nur das gröbere und entferntere Organ des Selbſtbewußtſeins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ deſſelben iſt. Die Intelligenz iſt alſo ein unendliches Beſtreben, ſich zu organiſiren; es wird daher auch eine Stufenfolge der Organiſation nothwendig ſein. Die Organiſation iſt nichts Anderes, als das verkleinerte und gleichſam zuſammengezogene Bild des Univerſums. Je tiefer wir in der organiſchen Natur herabſteigen, deſto enger wird die Welt, welche die Organiſation in ſich darſtellt, deſto kleiner der Theil des Univerſums, der in der Organiſation ſich zuſammenzieht. Soll die Intelligenz ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion Object werden, ſo muß ſie dieſelbe anſchauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit; ihr Object hat alſo ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt, ein ſolches Object aber heißt lebendig. So beſteht alſo die von uns ſogenannte dritte Beſchränktheit darin, daß die Intelligenz ſich ſelbſt erſcheinen muß als organiſches Individuum; die Intelligenz erkennt die vollkommenſte Organiſation als identiſch mit ſich ſelbſt. Das Krankheitsgefühl entſteht durch nichts Anderes, als durch die partielle Aufhebung der Identität zwiſchen der

Intelligenz und ihrem Organismus; das Geſundheitsgefühl iſt dagegen das Gefühl des gänzlichen Verlorenſeins der Intelligenz im Organismus; der Tod iſt die abſolute Aufhebung jener Identität. Ich, als dieſes beſtimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anſchaute als dieſes: noch werde ich daſſelbe ſein, ſo wie dieſe Anſchauung aufhört. Ein Zugleichſein aller Subſtanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt begriffen iſt; dies iſt die abſolute Organiſation. Die Organiſation iſt alſo die höhere Potenz der Kategorie der Wechſelwirkung. Der Grundcharakter der Organiſation iſt, daß ſie mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung, Producirendes und Product zugleich ſei. Empfindung, Materie und Organiſation ſind die drei Potenzen der Anſchauung. Die drei Kategorien des Organismus, Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, entſprechen aber wieder den allgemeinen Naturkräften des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes.[1] Das Schematiſiren, was wir ſpäter in Schellings Schule noch allgemeiner werden hervortreten ſehen, zeigt ſich ſchon hier ſehr deutlich.

c. Dritte Epoche: Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint die Abſtraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verſchiedenes iſt, iſt kein Bewußtſein deſſelben möglich; durch dieſe Abſtraction erſcheint das Produciren als ein Producirtes. Die Handlung, durch welche Begriff und Object (Anſchauung), die bis jetzt unzertrennlich vereinigt waren, zuerſt im Bewußtſein entgegengeſetzt werden, iſt das Urtheil. Ihre im Urtheil geſetzte Beziehung iſt nur durch Anſchauung möglich; eine ſolche Anſchauung iſt der Schematismus: das Schema die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes. Da derſelbe Gegenſatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus iſt, der allen zu

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 250—253, 255—256, 258, 260—263 (266).

Grunde liegt: ſo iſt auch nur Eine urſprüngliche Kategorie, die der Relation. Vor oder jenſeits der Reflexion iſt das Object gar nicht durch die mathematiſchen Kategorien beſtimmt, ſondern nur das Subject; das angeſchaute Object iſt nicht an ſich Eines, ſondern nur in Bezug auf das anſchauende Subject. Daß die zwei Klaſſen mathematiſcher Kategorien den Kategorien der Relation untergeordnet ſind, geht daraus hervor, daß die dritte immer die Syntheſis der beiden erſten iſt, Allheit und Limitation aber ohne allgemeine Wechſelwirkung nicht zu denken ſind.[1] So wird über den Kantiſchen Inhalt noch manche Reflexion beigebracht, die Urſprünglichkeit der Kategorien der Modalität ebenfalls geläugnet, ein transſcendentales Schema von dem empiriſchen unterſchieden, der ganze Mechanismus der Kategorien vollſtändig aus einander gelegt u. ſ. w.[2] Man ſieht Schellingen aber dabei die Unbehaglichkeit an, in einem Gebiete zu verſiren, wo er nur den Gedanken ſeiner Vorgänger folgen kann.

Erſt dadurch, daß das Ich ſich der transſcendentalen Abſtraction bewußt wird, kann es ſich für ſich ſelbſt abſolut über das Object erheben, und damit ſich ſelbſt als Intelligenz erkennen. Da nun aber dieſe Handlung der Abſtraction, eben weil ſie abſolut iſt, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar iſt, ſo reißt hier die Kette der theoretiſchen Philoſophie ab; und es bleibt nur die abſolute Forderung übrig, es ſoll eine ſolche Handlung in der Intelligenz vorkommen. Die Intelligenz kann nun die transſcendentale Abſtraction fixiren, welches aber ſchon durch Freiheit, und zwar durch eine beſondere Richtung der Freiheit geſchieht. — Inſofern das Ich Alles aus ſich producirt, iſt alles Wiſſen a priori; aber inſofern wir uns dieſes Producirens nicht bewußt ſind, inſofern iſt Alles a posteriori. Es gibt alſo Begriffe a priori, ohne daß es angeborne Begriffe gäbe.

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 277—279, 281—282, 286, 292—294.

[2] Ebendaſelbſt, S. 295—296, 301—306.

Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angeborne. Da das Ich nicht ein von ſeinem Handeln verſchiedenes Subſtrat iſt, ſo ſind die Begriffe nicht der Intelligenz eingepflanzt, ſondern ſie ſind die Intelligenz ſelbſt.[1]

B. Die praktiſche Philoſophie. Die abſolute Abſtraction, d. h. der Anfang des Bewußtſeins, iſt nur erklärbar aus einem Selbſtbeſtimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, welches Wollen heißt. Der Willensact iſt alſo die vollkommene Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne; denn hier wird das Ich als das Ganze, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes ſich zum Objecte. Das Ich iſt in der praktiſchen Philoſophie nicht mehr anſchauend, d. h. bewußtlos, ſondern mit Bewußtſein producirend, d. h. realiſirend. Wie aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewußtſeins eine ganze Natur ſich entwickelte, ebenſo wird aus dem zweiten oder dem der freien Selbſtbeſtimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt.[2] Zum Behufe des freien Handelns und beſtimmten Wollens der Intelligenz, das „nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr," wird dann, ungefähr wie im Fichte'ſchen Naturrecht, die Mehrheit der Individuen deducirt. „Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen ſich vermeſſe, etwa auf ein abſolutes Princip, was, gleichſam als der gemeinſchaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und Einrichter derſelben (welches für uns völlig unverſtändliche Begriffe ſind), den Grund ihrer Uebereinſtimmung enthalte."[3]

1. Die Handlung, wodurch das Object dieſes beſtimmte wird, darf nicht abſolut identiſch ſein mit dem Object ſelbſt;

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 309, 311, 316—318.
[2] Ebendaſelbſt, S. 322—326, 328, 330.
[3] Ebendaſelbſt, S. 331—363 (335, 342).

denn ſonſt wäre die Handlung ein blindes Produciren. Das Vermittelnde, wie das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum beſtimmten Object nur im Gedanken macht, iſt das Ideal. Durch die Entgegenſetzung zwiſchen dem Ideal und dem Object entſteht dem Ich unmittelbar der Trieb, das Object, wie es iſt, in das Object, wie es ſein ſoll, zu verwandeln. Mein Handeln, indem ich ein Object bilde, muß zugleich ein Anſchauen ſein; woraus folgt, daß alles Handeln durch die Geſetze der Anſchauung beſtändig eingeſchränkt ſein muß. Jener Trieb alſo, der in meinem Handeln Cauſalität hat, muß objectiv erſcheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freiheit wirken würde durch einen Zwang der Organiſation (Schmerz).[1] Der kategoriſche Imperativ Kants oder das Fichte'ſche Sollen der reinen Selbſtbeſtimmung bleibt auch hier noch Inhalt des Sittengeſetzes: Dieſes Geſetz wendet ſich urſprünglich nicht an mich, inſofern ich dieſe beſtimmte Intelligenz bin; es ſchlägt vielmehr Alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet ſie völlig. Es wendet ſich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat. Das reine Selbſtbeſtimmen kann nicht zum Bewußtſein kommen, ohne ſeine Entgegenſetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt; und dieſer Gegenſatz gleich möglicher Handlungen iſt die Willkür. Alſo iſt die Willkür die Erſcheinung des abſoluten Willens, nicht das urſprüngliche Wollen ſelbſt, ſondern der zum Object gewordene abſolute Freiheitsact, mit welchem alles Bewußtſein beginnt.[2] Das höchſte Gut iſt, nach Schelling, wie bei Kant, Einheit der Glückſeligkeit, die der Naturtrieb will, und des formalen Sittengeſetzes: der in der Außenwelt herrſchende reine Wille.[3]

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 365, 367—368, 377, 385—386.

[2] Ebendaſelbſt, S. 390—391, 393—394.

[3] Ebendaſelbſt, S. 403—404.

2. Fichten folgend, faßt er die **Rechtsverfaſſung** nur als den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes, wodurch es unmöglich gemacht werden muß, daß in der Wechſelwirkung Aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde: Dieſer Zwang kann nur gegen den eigennützigen Trieb gerichtet ſein. Die Außenwelt müßte gleichſam ſo organiſirt werden, daß ſie dieſen Trieb, indem er über ſeine Grenze ſchreitet, gegen ſich ſelbſt zu handeln zwingt, wodurch das Handelnde in ſich ſelbſt entzweit iſt; denn als Vernunftweſen, nicht aber als Naturweſen, kann es das dem Triebe Entgegengeſetzte wollen. Die objective Welt an und für ſich kann den Grund eines ſolchen Widerſpruchs nicht in ſich enthalten. Es muß eine zweite und höhere Natur gleichſam über der erſten errichtet werden, in welcher ein Naturgeſetz, aber ein ganz anderes als in der ſichtbaren Natur, zum Behufe der Freiheit, herrſcht, in welchem auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerſpruch gegen den eigennützigen Trieb unerbittlich erfolgen muß: das **Rechtsgeſetz**, ein Mechanismus, der nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. [1] Als **Garantie** des Rechts verlangt Schelling die Trennung der drei Staatsgewalten, die Föderation aller Staaten, einen allgemeinen Völkerareopag, wie in Kants ewigem Frieden: Zu dieſem Ende muß in jenem Spiel der Freiheit, deſſen ganzer Verlauf die Geſchichte iſt, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrſchen, welche zu der Freiheit objectiv das hinzubringt, was durch ſie allein nie möglich geweſen wäre. [2]

3. Im bloßen Begriffe der **Geſchichte** liegt der Begriff einer Nothwendigkeit, welcher ſelbſt die Willkür zu dienen gezwungen iſt. Dieſe **Nothwendigkeit** der Geſchichte liegt darin, daß die Vernunftweſen das Ideal einer univerſellen rechtlichen Verfaſſung vor ſich haben, welches nie durch das Individuum,

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 404—406.

[2] Ebendaſelbſt, S. 410—412.

ſondern allein durch die ganze Gattung ausgeführt werden kann. Die Philoſophie der Geſchichte iſt für die praktiſche Philoſophie eben das, was die Natur für die theoretiſche iſt. Die endliche Erreichung jenes Ziels, auf das alle meine Handlungen, als auf ihren letzten Zweck, gehen ſollen, iſt nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen. Daß Freiheit und Nothwendigkeit in der Geſchichte verbunden ſein ſoll, heißt: der bewußten frei beſtimmenden Thätigkeit ſoll eine bewußtloſe entgegenſtehen, durch welche, der uneingeſchränkteſten Aeußerung der Freiheit unerachtet, etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht ſelbſt wider den Willen des Handelnden, entſteht, was er ſelbſt durch ſein Wollen nie hätte realiſiren können; was bald Schickſal, bald Vorſehung genannt wird, ohne daß bei dem Einen oder dem Andern etwas Deutliches gedacht würde. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nur gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und welche in das Abſolute geſetzt werden muß, was das Anſchauende und ewig und allgemein Objective in allem freien Handeln iſt. Wie kann mit dieſer Geſetzmäßigkeit die Geſetzloſigkeit, d. h. die Freiheit, coexiſtiren? Die abſolute Identität, dieſes ewig Unbewußte, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und, obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen ſeine Identitat aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Geſetzmäßigkeit des Objectiven.[1] Hier iſt Schelling einerſeits noch ſo ſehr in Kantiſch-Jacobi'ſchen

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 413, 415, 420, 417, 422, 427, 424, 431—432, 434.

Formen ſtecken geblieben, daß er ſagt: jenes abſolut Identiſche könne nie Object des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Voraus= ſetzens im Handeln, d. h. des Glaubens in der Religion ſein.[1] Und doch iſt mit dieſer mangelhaften Form zugleich der abſolute Inhalt der ſpeculativen Wahrheit verflochten, durch welchen Schelling weit über alle Glaubens= und Reflexions=Philoſophie hinausragt.

Es iſt Ein Geiſt, der in Allen dichtet, und nicht unabhängig von uns iſt, ſondern ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt offenbart und enthüllt, und ohne dieſe Freiheit auch ſelbſt nicht wäre. Die Geſchichte als Ganzes iſt alſo eine allmälig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten, ein fort= gehender Beweis vom Daſein Gottes. (Die Geſchichte als die totale Entwickelung des Lebens der göttlichen Vernunft aufgefaßt zu haben, ohne das Menſchliche daran aufzugeben, das iſt der Fortſchritt Schellings gegen die frühern Begriffsbeſtimmungen der Geſchichte.) Wir können drei Perioden dieſer Offenbarung annehmen. Die erſte iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört: der Unter= gang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Unter= gang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt. Die zweite Periode der Geſchichte iſt die, in welcher dies Schickſal als Natur ſich offenbart, und das dunkle Geſetz in offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freiheit und die unge= zügeltſte Willkür zwingt, einem Naturplan zu dienen, und ſo allmälig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäßigkeit in der Ge= ſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der großen römiſchen Republik zu beginnen. Die Völker, durch Eroberungs= und Unterjochungsſucht in wechſelſeitige Berührung

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 434—435.

gebracht, wurden gezwungen, bewußtlos und ſelbſt wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen, der in ſeiner vollſtändigen Entwickelung den allgemeinen Völkerbund und den univerſellen Staat herbeiführen muß. Die dritte Periode wird die ſein, wo das, was in den frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß dieſe auch ſchon am Anfang in den Werken jener ſich auf unvollkommene Weiſe offenbarte. Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein [1] Vorher iſt er nämlich, nach Schelling, nur ein im Werden Begriffenes. Schiller, der, an der Kantiſchen Grundlage, wie er ſelbſt geſteht, [2] haftend, ſich zugleich einen Ausweg aus ihren Abſtractionen zu bahnen bemüht war, ſagte ſchon 1786 in den „Philoſophiſchen Briefen," die durch die Qual der Verzweifelung hindurch nach theoſophiſcher Vereinigung mit Gott ringen: Die Anziehung der Geiſter, ins Unendliche vervielfältigt und fortgeſetzt, müßte endlich zu Aufhebung jener Trennung führen, oder Gott hervorbringen. [3]

Wenn alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewußten und bewußtloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Product ſich nachweiſen laſſen, das zweckmäßig iſt, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu ſein. Ein ſolches Product muß die Natur ſein; und dies eben iſt das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflöſung des gegebenen Problems geſucht werden kann. Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß ſie, obgleich ſelbſt nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig iſt. [4] Dieſe Kantiſche Beſtimmung der teleologiſchen Urtheilskraft dient Schellingen nur dazu, den Uebergang aus der Geſchichte in die Kunſt zu machen: Es

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 437—441.
[2] Schillers ſämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. I., S. 236.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. IV., S. 438.
[4] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 444, 446.

muß alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in Einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewußt und bewußtlos zugleich iſt; und erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich ſelbſt heraus, erſt durch eine ſolche iſt alſo auch das ganze Problem der Transſcendental-Philoſophie (die Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöſt. Dieſe Anſchauung kann keine andere, als die Kunſtanſchauung ſein.[1]

C. Philoſophie der Kunſt. Das Product jener Anſchauung wird einerſeits an das Naturproduct, andererſeits an das Freiheitsproduct grenzen, und die Charaktere Beider in ſich vereinigen müſſen. Die Natur im Organiſchen fängt bewußtlos an, und endet bewußt; die Production iſt nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede iſt, muß mit Bewußtſein (ſubjectiv) anfangen, und im Bewußtſein oder objectiv enden; das Ich iſt bewußt der Production nach, bewußtlos in Anſehung des Products. In dem abſoluten Zuſammentreffen der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit iſt aller Streit aufgehoben; die Intelligenz wird alſo im Kunſtproduct in einer vollkommenen Selbſtanſchauung enden. Das Gefühl, was dieſe Anſchauung begleitet, wird das Gefühl einer unendlichen Befriedigung ſein; alle Widerſprüche ſind aufgehoben, alle Räthſel gelöſt. Das Unbekannte, was die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie ſetzt, iſt nichts Anderes, als jenes Abſolute, unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſein aufgetragen iſt. In den Künſtlern hat es ſeine Hülle, mit der es ſich in Andern umgibt, abgelegt, und treibt jene unwillkürlich zur Vollbringung ihrer Werke. So iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das uns von der abſoluten Realität

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 450—451.

jenes Höchſten überzeugen muß, welches nie ſelbſt objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.[1]

Gegen dieſen höchſten Standpunkt wird die Wiſſenſchaft dann ſo ſehr zurückgeſetzt, daß in ihr ſogar das Genie geläugnet wird, weil die Seite der bewußtloſen Thätigkeit zurücktritt: Die Kunſt iſt das Vorbild der Wiſſenſchaft; und wo die Kunſt iſt, ſoll die Wiſſenſchaft erſt hinkommen. Die ganze Philoſophie geht aus und muß ausgehen von einem Princípe, das, als das abſolut Identiſche, ſchlechthin nichtobjectiv iſt. Daß es durch Begriffe ebenſowenig aufgefaßt, als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche aber wiederum ſelbſt unbegreiflich, und, da ihr Object etwas ſchlechthin Nichtobjectives ſein ſoll, ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend zu ſein ſcheint. Wenn es denn nun aber doch eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man ſich wegen dieſer Anſchauung, welche nur eine intellectuelle ſein kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch dieſe Anſchauung wieder objectiv, d. h. wie kann es außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer blos ſubjectiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menſchen anerkannte Objectivität jener Anſchauung gibt? Dieſe allgemein anerkannte und auf keine Weiſe hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objectiv gewordene intellectuelle. Die Kunſt iſt alſo das einzige wahre und ewige allgemeine Organon zugleich und Document der Philoſophie. Die Kunſt iſt eben deswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in Einer Flamme brennt, was in der

---

[1] Syſtem des transſcend. Idealismus, S. 452—453, 456—460, 463.

Natur und Geſchichte geſondert iſt, und was im Leben und Handeln, ebenſo wie im Denken, ewig ſich fliehen muß. Es läßt ſich daraus auch einſehen, daß und warum Philoſophie als Philoſophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die abſolute Objectivität gegeben iſt, iſt die Kunſt, durch welche die mit Bewußtſein productive Natur ſich in ſich ſelbſt ſchließt und vollendet.[1]

Ein Syſtem iſt vollendet, wenn es in ſeinen Anfangspunkt zurückgeführt iſt. Aber eben dieſes iſt der Fall mit unſerem Syſteme. Denn eben jener urſprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in ſeiner urſprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anſchauung dargeſtellt werden konnte, iſt es, welcher durch das Kunſtwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objectiv geworden iſt: dergeſtalt, daß wir unſer Object, das Ich ſelbſt, allmälig bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir ſelbſt ſtanden, als wir anfingen zu philoſophiren. Wie die Philoſophie in der Kindheit der Wiſſenſchaft von der Poeſie geboren und genährt worden iſt, ſo werden mit ihr alle Wiſſenſchaften, nach ihrer Vollendung, als ebenſo viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poeſie, als eine neue Mythologie des ganzen Geſchlechts (— eine Weltpoeſie, wie auch Novalis ſie bezweckte —), zurückfließen. Die Auflöſung dieſes Problems iſt allein von den künftigen Schickſalen der Welt und dem weitern Verlauf der Geſchichte zu erwarten.[2] Hier zeigt ſich am deutlichſten das Mangelhafte des Schelling'ſchen Standpunkts, der, die wiſſenſchaftliche Entwickelung des Denkens herabſetzend, und alle deſſen Vermittelungen, wie Jacobi, verſchmähend, an den unmittelbaren Genuß und Anſchauen des Abſoluten in der Kunſt gehen wollte. Wer eine ſolche Anſchauung wie die beſchriebene Erkenntniß der Indifferenz des abſolut Idealen mit dem abſolut Realen nun

[1] Syſtem des transſcend. Idealismus, S. 468—472, 475, 479, 486.
[2] Ebendaſelbſt, S. 476—478.

einmal nicht habe, und außer jenem noch ein anderes Abſolutes denke oder verlange, dem ſei, nach Schelling,[1] zu keinem Wiſſen um daſſelbe zu verhelfen, — er alſo eigentlich von Geburt unfähig, philoſophiſche Gedanken zu haben. Es kommt aber darauf an, dies Princip zu beweiſen. Schelling ſah dies dann auch ſelber ein, und nachdem er ſich von der Fichte'ſchen Methode losgemacht, ſuchte er nun, dem Spinoza folgend, in der mathematiſchen, der er die größte Evidenz der Beweiſe zuſchrieb,[2] einen Scheinbeweis zu erzeugen. Dies iſt die Aufgabe der nächſten Schrift, die aber, indem ſie das abſolute Princip, als eine willkürliche Definition, an die Spitze ſtellte, ebenſoſehr die Natur des philoſophiſchen Beweiſes verkennt, nach welchem der Inhalt ein ſich mit ſich ſelbſt vermittelnder und durch ſich ſelbſt rechtfertigender werden ſoll.

III. In der „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" will Schelling das abſolute Identitätsſyſtem nicht mehr von einem einſeitigen Standpunkte aus entwickeln, ſondern an und für ſich ſelbſt aufſtellen: „Nachdem ich ſeit mehreren Jahren die Eine und ſelbe Philoſophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verſchiedenen Seiten, als Natur- und als Transſcendental-Philoſophie, darzuſtellen verſucht habe, ſehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft getrieben, früher, als ich ſelbſt wollte, das Syſtem ſelbſt, welches jenen verſchiedenen Darſtellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzuſtellen, und was ich bis jetzt blos für mich beſaß und vielleicht mit einigen Wenigen theilte, zur Bekanntſchaft Aller zu bringen, welche ſich für dieſen Gegenſtand intereſſiren." Er proteſtirt alſo zwar gegen jede Aenderung, und behauptet, daß er ſich in jenen frühern Darſtellungen an dieſem Syſteme beſtändig orientirt habe, welches er wirklich für die alleinige Philoſophie

---

[1] Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 71.

[2] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., Heft 2: Vorerinnerung, S. XII – XIII.

zu halten, die Keckheit habe.[1] Es iſt aber offenbar, daß da auch dieſe Darſtellung, wie die folgenden, ein Bruchſtück geblieben iſt, er ſelbſt zur heutigen Stunde noch nicht die Totalität beſitzt, die er vor über dreißig Jahren ſchon aufzubauen vergebens ſich bemühte.

A. Ich nenne *Vernunft* die abſolute Vernunft, oder die Vernunft, inſofern ſie als totale *Indifferenz des Subjectiven und Objectiven* gedacht wird. Das Denken der Vernunft iſt Jedem anzumuthen; um ſie als abſolut zu denken, um alſo auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abſtrahirt werden. Dem, welcher dieſe Abſtraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu ſein, wie ſie von den Meiſten vorgeſtellt wird; ja ſie kann ſelbſt nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegenſatz gegen ein Denkendes möglich wird. Sie wird alſo durch jene Abſtraction zum wahren Anſich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunkt der Philoſophie iſt der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. wie ſie in der Vernunft, ſind. Es iſt die Natur der Philoſophie, alles Nacheinander und Außereinander, überhaupt allen Unterſchied, welchen die Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, völlig aufzuheben, und in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, inſofern ſie Gegenſtände für die blos an den Geſetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende *Reflexion* ſind. Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt Alles. Denn wäre etwas außer ihr, ſo verhielte ſie ſich dazu, wie Subjectives zu Objectivem, wenn ſie deſſen bewußt iſt, und wenn nicht, wie Objectives zu Objectivem; Beides wäre aber wider die Vorausſetzung.[2] Wenn dieſer Beweis nun auch ganz

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., Heft 2: Vorerinnerung, S. XIII, III—IV.

[2] Ebendaſelbſt: S. 1—3.

ſtreng iſt, wie beweiſt, was doch die Hauptſache wäre, Schelling die vorausgeſetzte Definition, aus welcher er floß?

1. Die Vernunft iſt das Abſolute. Alle Einwendungen gegen dieſen Satz können nur daher rühren, daß man die Dinge nicht ſo, wie ſie in der Vernunft ſind, ſondern ſo, wie ſie erſcheinen, zu ſehen gewohnt iſt. Alles, was iſt, iſt der Vernunft, dem Weſen nach, gleich, und mit ihr Eines. Nicht die Vernunft ſetzt etwas außer ſich, ſondern nur der falſche Vernunft-Gebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft iſt, das Subjective in ſich ſelbſt zu vergeſſen. Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine und ſich ſelbſt gleich. Das höchſte Geſetz für das Sein der Vernunft, und, da außer der Vernunft nichts iſt, für alles Sein, iſt das Geſetz der Identität. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin; und es gehört zu ihrem Weſen, zu ſein. Die Vernunft iſt eins mit der abſoluten Identität; das Sein der Vernunft iſt daher ebenſo unbedingt, als das der abſoluten Identität. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendlich; ſie kann als Identität nie aufgehoben werden. Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt, d. h. an ſich Eines. Nichts iſt, dem Sein an ſich nach, entſtanden; nichts iſt, an ſich betrachtet, endlich. Die abſolute Identität iſt nicht aus ſich ſelbſt herausgetreten.[1]

2. Die einzige unbedingte Erkenntniß iſt die der abſoluten Identität; das Sein der abſoluten Identität iſt eine ewige Wahrheit. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Satzes A = A. Was zugleich mit dieſer Form geſetzt iſt, iſt auch unmittelbar mit dem Sein der abſoluten Identität ſelbſt geſetzt; es gehört aber nicht zu ihrem Weſen, ſondern nur zu der Form oder Art ihres Seins. Es gibt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität; und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satze A = A geſetzt. Aber dieſe Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem Weſen; denn aus demſelben folgt

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 3–4, 6–9.

nur, daß ſie iſt. Sie muß alſo unmittelbar aus ihrem Sein folgen, mithin zur Form ihres Seins gehören. Alles, was iſt, iſt dem Weſen nach, inſofern dieſes an ſich und abſolut betrachtet wird, die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der abſoluten Identität.[1] Hieran beſonders knüpfte die Umbildung der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre an.

3. Da Sein und Erkennen, Form und Weſen wieder identiſch ſind, ſo ſagt Schelling: Die abſolute Identität iſt nur unter der Form einer Identität der Identität. Die urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität iſt alſo zugleich ihr Sein der Form nach, und umgekehrt jedes Sein der Form nach auch ein Erkennen (nicht ein Erkanntwerden) der abſoluten Identität. Es gibt kein urſprünglich Erkanntes; ſondern das Erkennen iſt das urſprüngliche Sein ſelbſt, ſeiner Form nach betrachtet. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt. Das Geſammte, was iſt, iſt an ſich, oder ſeinem Weſen nach, die abſolute Identität ſelbſt: der Form ſeines Seins nach, das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität, welches unendlich iſt.[2]

B. Auch hier iſt alſo, wie in den früheren Darſtellungen, eine urſprüngliche Duplicität ſogleich in und mit der urſprünglichen Identität geſetzt, nicht erſt aus derſelben abgeleitet.

1. Die abſolute Identität kann nicht unendlich ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subject und Object unendlich zu ſetzen; es iſt dieſelbe und gleich abſolute Identität, welche der Form des Seins, obſchon nicht dem Weſen nach, als Subject und als Object geſetzt iſt. Es findet alſo zwiſchen Subject und Object kein Gegenſatz an ſich Statt: noch iſt zwiſchen ihnen eine andere, als quantitative Differenz möglich. Es iſt keine qualitative Differenz Beider denkbar, da keine Unterſcheidung Beider

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 5—6, 9, 11.
[2] Ebendaſelbſt, S. 10, 12.

in Anſehung des Seins ſelbſt, ſondern nur in Anſehung der Größe des Seins Statt findet: ſo nämlich, daß zwar das Eine und gleiche Identiſche, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität, geſetzt werde (A = B). Die Form der Subject-Objectivität iſt nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz Beider geſetzt iſt. In Bezug auf die abſolute Identität iſt keine quantitative Differenz denkbar; die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität möglich.[1]

2. Die abſolute Identität iſt abſolute Totalität, die ich Univerſum nenne. Was außerhalb der abſoluten Totalität iſt, nenne ich in dieſer Rückſicht ein einzelnes Sein oder Ding. Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an ſich. Es iſt auch nichts an ſich außerhalb der Totalität; und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, ſo geſchieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, und die Quelle aller Irrthümer iſt. Die quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität iſt nur in Anſehung des einzelnen Seins denkbar. Die abſolute Identität iſt quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität, und iſt nur unter dieſer Form. Könnten wir Alles, was iſt, in der Totalität erblicken, ſo würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität gewahr, ſo ſehr auch in Anſehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die Eine oder die andere Seite fallen mag. Die in der Erſcheinung entgegengeſetzten Potenzen heben ſich urſprünglich in der reinen ungetrübten Identität gegen einander auf. Die Kraft, die ſich in der Maſſe der Natur ergießt, iſt, dem Weſen nach, dieſelbe mit der, welche ſich in der geiſtigen Welt darſtellt, nur daß ſie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat; aber auch dieſer Gegenſatz erſcheint als

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 13–16.

Gegenſatz nur dem, welcher ſich außer der Indifferenz befindet und die abſolute Identität nicht ſelbſt als das Urſprüngliche erblickt. Die abſolute Identität iſt nicht Urſache des Univerſum, ſondern das Univerſum ſelbſt; es iſt gleich ewig mit ihr ſelbſt. Die abſolute Identität iſt, dem Weſen nach, in jedem Theil des Univerſum dieſelbe; ihr Weſen iſt untheilbar.[1]

3. Nichts Einzelnes hat den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt; jedes einzelne Sein iſt beſtimmt durch ein anderes einzelnes Sein. Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven iſt der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt quantitative Indifferenz Beider iſt Unendlichkeit. Jedes einzelne Sein iſt als ſolches eine beſtimmte Form des Seins der abſoluten Identität, nicht aber ihr Sein ſelbſt, welches nur in der Totalität iſt. Die abſolute Identität iſt im Einzelnen unter derſelben Form, unter welcher ſie im Ganzen iſt; denn ſie iſt nur unter Einer Form. Sie iſt in jedem Einzelnen ganz. Alles Einzelne iſt alſo zwar nicht abſolut, aber in ſeiner Art unendlich; denn es drückt das Sein der abſoluten Identität für ſeine Potenz unter derſelben Form aus, wie das Unendliche. Jedes Einzelne iſt in Bezug auf ſich ſelbſt eine Totalität.[2]

C. Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen. Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig; jede iſt eine relative Totalität. Natur iſt die abſolute Identität überhaupt, inſofern ſie als das objective Subject-Object actu exiſtirt.[3]

1. Die erſte relative Totalität iſt die Materie, das primum existens, alſo das erſte Vorausgeſetzte: aber ſie iſt nicht an ſich als dieſe, ſondern nur inſofern ſie zum Sein der abſoluten Identität gehört und die abſolute Identität für ihre Potenz ausdrückt.

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 16—21.
[2] Ebendaſelbſt, S. 22—25.
[3] Ebendaſelbſt, S. 26, 32, 47.

Die Kraft, durch welche die Attractiv- und Expanſiv-Kraft als ſeiend und als immanenter Grund der Realität der Materie geſetzt werden, iſt Schwerkraft; ſie iſt unmittelbar durch die abſolute Identität geſetzt und muß als die abſolute Identität gedacht werden, nicht inſofern dieſe ſelbſt in der Wirklichkeit iſt, ſondern inſofern ſie der Grund ihres eigenen Seins iſt. Alle Materie iſt urſprünglich flüſſig. Das ſubjective, erkennende Princip geht in die Materie ſelbſt mit ein, oder wird in ihr reell. In der Materie iſt Attractiv- und Expanſiv-Kraft mit (in Anſehung des Ganzen) überwiegender Objectivität geſetzt. Beide Kräfte ſind überhaupt nur mit quantitativer Differenz geſetzt. Es kann alſo in der Wirklichkeit nichts Einzelnes ſein, worin beide in vollkommenem Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Uebergewicht der einen oder der andern geſetzt wären; dieſes Gleichgewicht wird, auch in Anſehung dieſer Potenz, nur im Ganzen des materiellen Univerſum exiſtiren können. In der Materie ſind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, alle Potenzen enthalten. Die Materie iſt das allgemeine Samenkorn des Univerſum, worin Alles verhüllt iſt, was in den ſpätern Entwickelungen ſich entfaltet.[1]

Die Expanſiv-Kraft für ſich allein iſt, eben weil ſie nach allen Richtungen wirket, richtungslos; nur beide Kräfte, in Einem Punkt vereinigt gedacht, geben die Linie, welche die erſte Syntheſis des Punkts mit dem unendlichen Raum vorſtellt. Die Form dieſer Linie iſt das Bedingende der Cohäſion, d. h. die zwiſchen je zwei Punkten dieſer Linie befindliche Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widerſteht, da in jedem Punkt Attractiv- und Expanſiv-Kraft in relativer Identität ſind. Die Schwerkraft iſt durch die Cohäſion als ſeiend geſetzt. Cohäſion activ gedacht iſt Magnetismus; er iſt das Maximum der

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 35—38, 40—44, 46; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 315.

Cohäſion. Die Form jener Linie iſt die des Magnetismus; die Länge kann alſo auch in der Natur nur unter der Form des Magnetismus exiſtiren. Daher hat er, nach einem Göthe'ſchen Verſuche, auf einen Körper, deſſen Dimenſionen nicht entſchieden ſind, z. B. einen Cubus, keine Gewalt. Die beiden Pole des Magnets repräſentiren uns die beiden urſprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen ſich zu fliehen, doch aber noch in Einem und demſelben Individuum vereinigt bleiben; der gemeinſchaftliche Grenzpunkt beider Kräfte iſt der Indifferenzpunkt. Die Materie im Ganzen iſt als ein unendlicher Magnet anzuſehen; in jeder Materie iſt alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. Der Magnetismus iſt Bedingendes der Geſtaltung. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen; alle Körper ſind potentialiter im Eiſen enthalten, und bloße Metamorphoſen deſſelben. Aller Unterſchied zwiſchen Körpern iſt nur durch die Stelle gemacht, welche ſie in dem Totalmagnet einnehmen. In dem Totalmagnet muß der empiriſche Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden. Das materielle Univerſum, insbeſondere unſer Planetenſyſtem, iſt durch einen urſprünglichen Cohäſionsproceß gebildet; und letzteres iſt im Ganzen auf gleiche Weiſe ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen iſt: die Reihe der irdiſchen Körper iſt gleich der Reihe der himmliſchen.[1] Dieſe ſuchte dann Schubert, jene Steffens näher zu beſtimmen. Ueberhaupt aber ſind dieſe Sätze Schellings, wie er es ſelbſt zu erkennen gibt, durch Steffens' geognoſtiſche Beſtrebungen hervorgerufen worden.

2. Die zweite Potenz iſt das Licht (A^2), ein inneres — wie die Schwere ein äußeres — Anſchauen der Natur. Identität mit dem Licht iſt Durchſichtigkeit. Die Wärme gehört nicht zum Weſen, ſondern iſt ein bloßer modus existendi des Lichts. Im Licht iſt die abſolute Identität ſelbſt, und geht

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I., H. 1, S. 110, 112, 123—124, 115, 111; Bd. II., H. 2, S. 49—53 (59), 64—66.

in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft iſt zwar dem Weſen nach die abſolute Identität, aber nicht als ſeiend, da ſie in jener vielmehr Grund ihres Seins iſt. Die Schwerkraft flüchtet ſich in die ewige Nacht; und die abſolute Identität ſelbſt löſt das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt, obgleich ſie gezwungen iſt, als das Eine Identiſche hervor und gleichſam ans Licht zu treten. Da das Licht die abſolute Identität ſelbſt iſt, ſo iſt daſſelbe nothwendig auch ſeinem Weſen nach identiſch. Laſſet uns den Göttern danken, daß ſie uns von dem Newtoniſchen spectrum (ja wohl Farbengeſpenſt) eines zuſammengeſetzten Lichts durch denſelben Genius befreiet haben, dem wir ſo viel Anderes verdanken.[1] Später nennt er die Newtoniſche Lehre vom Licht ſogar eine ins Unendliche mit ſich ſelbſt verdoppelte und vervielfachte Abſurdität,[2] auch ein ganzes Gebäude von Fehlſchlüſſen.[3] In einer frühern Schrift aber war Schelling noch ſchwankend, ob nach Newton das Licht urſprünglich ſchon in eine Menge von einander verſchiedener einfacher Actionen zerſetzt ſei, oder nach Göthe urſprünglich einfach ſei.[4] Und in der Weltſeele ſoll der weiße Strahl zwar nicht urſprünglich aus den ſieben einfachen Farbenſtrahlen zuſammengeſetzt ſein, obgleich er doch zu ſo viel Strahlen im Prisma verbreitet werde: noch will Schelling daraus, daß ein prismatiſcher Strahl nicht weiter veränderlich ſei, auf die abſolute Einfachheit deſſelben zu ſchließen erlauben.[5] So ſpricht er anfänglich noch ganz in der Newtoniſchen Theorie und ihren Vorurtheilen.

Die Schwerkraft iſt die abſolute Identität, ſofern ſie die Form ihres Seins hervorbringt; die Cohäſionskraft iſt die unter der allgemeinen Form des Seins exiſtirende Schwerkraft. Das

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 47, 73, 78, 59—60 (Bd. I., H. 2, S. 38).

[2] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 165.

[3] Vorleſungen über die Methode, S. 270.

[4] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 32.

[5] Von der Weltſeele, S. 33.

Licht iſt das Exiſtiren der abſoluten Identität ſelbſt; das Licht iſt ein principium mere ideale actu existens. Selbſt das Denken iſt nur der letzte Ausbruch von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hat. Die abſolute Identität, inſofern ſie als Licht iſt, iſt nicht Kraft, ſondern Thätigkeit. — In der Conſtruction der Materie wird irgend ein Moment vorkommen, in welchem Attractiv- und Repulſivkraft ſich abſolut trennen; nun wirken ſie nicht nur in Einer Linie nach entgegengeſetzter Richtung, ſondern von jedem Punkt der Linie aus nach allen Richtungen. Es wird alſo zu der urſprünglichen Dimenſion der Länge die der *Breite* hinzugekommen ſein. Dieſer Moment iſt in der Natur durch die *Elektricität* bezeichnet. Daß nun aber die Elektricität nicht blos in der Dimenſion der Länge wirke, iſt daraus offenbar, daß jeder elektriſche Körper auf ſeiner ganzen Oberfläche elektriſch wird. Der Gegenſatz, welcher im erſten Moment noch als vereinigt in Einem und demſelben identiſchen Subject erſcheint, erſcheint in dieſem als an zwei verſchiedene Individuen vertheilt, die wie die zwei entgegengeſetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden können. — Es gibt an ſich keinen einzelnen Körper. Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Beſtreben zur Totalität gedacht werden, d. h. ein vollſtändiger Magnet zu ſein; dieſes Beſtreben iſt um ſo größer, je entfernter er von der Indifferenz iſt. Je zwei differente Körper ſtreben, ſich zu berühren, zu cohäriren, die Contiguität wieder herzuſtellen.[1]

3. Die Natur ſtrebt in der dynamiſchen Sphäre nothwendig zur abſoluten Indifferenz. Weder durch Magnetismus noch durch Elektricität wird die Totalität des dynamiſchen Proceſſes dargeſtellt, ſondern nur durch *chemiſchen Proceß*. Mit der dritten Dimenſion des Products ſind zugleich auch die beiden erſten geſetzt; in der Natur ſelbſt iſt eins und ungetrennt, was zum

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 61—62 (Bd. I., H. 2, S. 40), 72 (Bd. I., H. 1, S. 115—119, 124, 132), 52—54.

Behuf der Speculation getrennt wird. Im erſten Moment iſt Vereinigung der Kräfte für die Anſchauung und dynamiſche Identität beider, im zweiten dynamiſche Entgegenſetzung und Getrenntſein beider für die Anſchauung. Die zwei erſten Momente müſſen vereinigt werden, um ein Reelles zu conſtruiren. Die jetzt zu löſende Aufgabe wird alſo die ſein, wie beide Kräfte zugleich dynamiſch getrennt und für die Anſchauung als identiſch geſetzt ſein können. Dies iſt nur dadurch möglich, daß ihre Productionen in einer gemeinſchaftlichen dritten dargeſtellt werden, welche, als durch wirkliches Durchdringen oder Multipliciren der Producte entſtehend gedacht, die zweite Potenz der Fläche oder der Cubus ſein muß. Die beiden Körper, die ſich im elektriſchen Proceß nur in den beiden erſten Dimenſionen verändern, verändern ſich im chemiſchen Proceß in allen drei Dimenſionen, oder gelangen zur wirklichen wechſelſeitigen Durchdringung, d. h. Darſtellung einer gemeinſchaftlichen Raumerfüllung. Das Schema des Magnetismus iſt folglich die Linie, der Elektricität der Winkel: des Galvanismus, der ſelbſt ein chemiſcher Proceß iſt, das Dreieck. Im chemiſchen Proceß ſind alle andern dynamiſchen nicht nur potentia, ſondern actu enthalten. Kein Entſtehen im chemiſchen Proceß iſt ein Entſtehen an ſich, ſondern bloße Metamorphoſe. [1]

Nicht der dynamiſche Proceß iſt das Reelle, ſondern die durch ihn geſetzte dynamiſche Totalität. Unmittelbar durch das Geſetztſein der dynamiſchen Totalität iſt das Hinzutreten des Lichts zum Product geſetzt. Der Ausdruck des Totalproducts iſt alſo Licht mit der Schwerkraft verbunden. Dies Totalproduct (A^3) iſt der Organismus; er iſt ebenſo urſprünglich, als die Materie: und es iſt unmöglich, das erſte Einſchlagen des Lichts in die Schwerkraft, das mütterliche Princip, auf empiriſchem Wege darzuſtellen.

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 82—84 (Bd. I., H. 2, S. 4, 11—13, 35—36, 79), 89—91, 104.

Der Organismus iſt nicht abſolute Totalität; denn die durch ihn exiſtirende Identität iſt nur die Identität dieſer Potenz. Die unorganiſche Natur als ſolche exiſtirt nicht; ſie iſt daher wirklich organiſirt, und zwar für die Organiſation, gleichſam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem dieſe hervorgeht. Die Weltkörper ſind Organe des allgemeinen anſchauenden Princips der Welt, d. h. der abſoluten Identität. Wie das anſchauende Princip der Welt ſich im Weltkörper individualiſirt, ſo das des Weltkörpers im Organismus. Die Organiſation jedes Weltkörpers iſt das herausgekehrte Innere dieſes Weltkörpers ſelbſt, und durch innere Verwandlung gebildet. Die Erde ſelbſt wird Thier und Pflanze. Das Organiſche hat ſich nicht aus dem Unorganiſchen gebildet, ſondern iſt von Anbeginn, wenigſtens potentia, darin gegenwärtig geweſen. Die jetzt vor uns liegende unorganiſch ſcheinende Materie iſt das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſe, was nicht organiſch werden konnte. Das Gehirn des Menſchen iſt die höchſte Blüthe der ganzen organiſchen Metamorphoſe der Erde. Aus dem Bisherigen muß man erſehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten: und alſo ſelbſt die ſogenannte todte Materie nur als eine ſchlafende Thier- und Pflanzen-Welt betrachten, welche durch das Sein der abſoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferſtehen könnte.[1] —

Hier unterbricht Schelling indeſſen für diesmal noch die Darſtellung, will ſie auch ſobald nicht fortſetzen, und gibt den Leſern alſo noch immer nicht die Acten auf einmal vollſtändig in die Hand, muthet denſelben aber dabei doch zu, den Sinn des Ganzen ſchon aus dieſem Bruchſtück zu begreifen und ſeiner Darſtellung mit ihren Gedanken voranzueilen, damit ſie ihm

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 108—109, 112, 116—121 (124).

nur deſto vorbereiteter folgen, wenn er ſie von einer Stufe der organiſchen Natur zur andern bis zu den höchſten Thätigkeitsäußerungen in derſelben führen wird, dann zur Conſtruction der ideellen Reihe einladet, und ſie ebenſo wieder durch deren drei Potenzen bis zum abſoluten Schwerpunkt führen wird, in welchen, als die beiden höchſten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen.[1] Damit deutet er die „Neue Zeitſchrift“ an, in welcher dies ganze Schema kurz gezeichnet, und ſo die Grundlage ſeines zweiten Standpunkts, der conſtruirenden Naturphiloſophie, enthalten iſt. Offenbar aber ging er hier nur bis zur Betrachtung der Natur, weil er über ſie allein, nicht über den Geiſt, etwas Eigenthümliches vorzubringen wußte, und ſelbſt ſchon in Bezug auf die organiſche Natur ſeine Beſtimmungen höchſt formell wurden: wie wenn (ein Steffens'ſcher Parallelismus) die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickſtoffpol repräſentiren ſoll; oder das Geſchlecht als die Wurzel des Thiers, die Blüthe als das Gehirn der Pflanzen ausgeſprochen wird; oder gar das Thier in der organiſchen Natur das Eiſen, die Pflanze das Waſſer heißt.[2]

Zweites Kapitel.

Die conſtruirende Naturphiloſophie.

Nachdem die ſubſtantielle Identität aller Dinge bewieſen und Alles nur in den Abgrund des Abſoluten verſenkt war, ſo thut ſich das Bedürfniß hervor, und die Forderung, die auch ſchon Giordano Bruno an die Philoſophie machte, den Unter-

[1] Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 126—127, Anmerk.
[2] Ebendaſelbſt, S. 119, 124—125.

ſchied wieder aus dieſer Identität zu entwickeln.[1] Dies leiſtet nun die conſtruirende Methode, welche auch wohl in den bisherigen Schriften Schellings ſchon vorkam, jetzt aber erſt in ihrer vollen Klarheit ſich darſtellt. Das Princip der Philoſophie (ſagte er ſchon früher) iſt das Poſtulat der urſprünglichen Conſtruction für den innern Sinn.[2] Die von Fichte und Spinoza erborgten Methoden, die der Jacobi'ſchen, Kantiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie entlehnten Sätze, von denen die Darſtellung immer noch nicht gänzlich frei war, werden nunmehr weggeworfen: und alſo, in Bezug auf Form und Inhalt, eine völlig neue Bahn gebrochen. Doch da Schelling zur Beſtimmtheit und immanenten Unterſcheidung des Denkens eigentlich nie recht fortgehen konnte, und er Begriffen ſtets nur den Werth von Reflexionsbeſtimmungen gab: ſo findet er in der Anſchauung ein Surrogat für die Production des Differenten, indem der Verſtand mit ihrer Hülfe einen Schematismus aufſtellt. Das iſt der Grund, warum das logiſche Element in der Schelling'ſchen Philoſophie durchaus fehlt. Denn einmal ſieht er die Logik als eine bloße Verſtandeswiſſenſchaft an, welche durch Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verſtand entſtehe; und auch wo er dazu gelangt, ſie in einem höhern Sinne, nach Hegels Weiſe, als Dialektik, die er ſpäter den ſondernden, aber eben darum organiſch ordnenden und geſtaltenden Verſtand nennt, aufzufaſſen, behauptete er, daß eine ſolche noch nicht exiſtire.[3]

Das philoſophiſche Vermögen, durch welches wir zu den Unterſchieden des Wiſſens gelangen, ſucht Schelling nun auf folgende Weiſe zu begründen und abzuleiten: Begriffe ſind nur Schattenriſſe der Wirklichkeit; ſie entwirft ein dienſtbares Ver-

---

[1] Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, S. 221, 230.

[2] Philoſophiſche Schriften, S. 334.

[3] Bruno, S. 166; Vorleſungen über die Methode, S. 122—123, 127; Philoſophiſche Schriften, S. 510.

mögen, der Verſtand, der erſt dann eintritt, wann die Wirklichkeit ſchon da iſt, der nur auffaßt, feſthält, was nur ein ſchöpferiſches Vermögen hervorzubringen im Stande war. Der höchſte Gegenſtand der Philoſophie iſt nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühſam in Begriffe Zuſammengefaßte, ſondern das Unmittelbare, nur ſich ſelbſt Gegenwärtige im Menſchen. Die Erkenntniß durch Begriffe bezieht ſich nur auf die Zeit und das zeitliche Daſein. Die unmittelbare anſchauende Erkenntniß übertrifft unendlich jede Beſtimmung durch Begriff. Alle Realität, die dem bloßen Begriff zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anſchauung, die ihm voranging. Und deswegen kann und ſoll im menſchlichen Geiſt Begriff und Anſchauung, Gedanke und Bild, nie getrennt ſein. In dieſer Einheit des Anſchauens (der Differenz) und des Denkens (der Indifferenz), iſt durch das Allgemeine auch das Beſondere geſetzt (wie im anſchauenden Verſtand der Kantiſchen Philoſophie,[1] — nur daß es jetzt der unſrige iſt), überhaupt, da ſie die Einheit der Einheit und des Gegenſatzes iſt, alle Gegenſätze aufgehoben. Nichts aber iſt für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, unmittelbar gegeben iſt. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders, als durch die Anſchauung; und deswegen iſt Anſchauung das Höchſte in unſerm Erkenntniß, dasjenige, was eigentlich die Geiſtigkeit des Menſchen ausmacht. Der Verſtand entwirft ſich ſelbſtthätig ein allgemeines Schema, gleichſam den Umriß eines Gegenſtandes überhaupt, das in allen unſern Vorſtellungen als nothwendig gedacht wird. Weil dieſes Schema allgemein, weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenſtandes überhaupt ſein ſoll: ſo denkt es der Verſtand gleichſam als ein Mittel, dem alle einzelnen Gegenſtände gleich nahe kommen, eben deswegen aber kein einzelner völlig entſpricht, daher es der Verſtand allen Vorſtellungen von einzelnen

---

[1] Siehe Oben: Theil I., S. 73, 208—210.

Gegenſtänden als ein Gemeinbild zu Grunde legt. In der Vernunft ſind Verſtand und Anſchauung abſolut Eines.[1] Wenn Schelling nun Fichten tadelt, daß er Gott durch das bloße Denken erkennen wolle, d. h. durch das allem Sein, aller Wirklichkeit Entgegengeſetzte:[2] ſo verſteht er darunter den Verſtand, nicht die Vernunft. Hat Fichte aber nicht das ſpeculative Denken, in welchem die Gegenſätze ſchon aufgelöſt ſind, im Auge gehabt? Und ſo kommt auch Schelling dazu, Vernunft und Verſtand mit einander auszugleichen: Der Verſtand iſt eben auch die Vernunft, und nichts Anderes, nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität; und er iſt ebenſo nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche bei dem Ewigen iſt und es begleitet.[3]

I. Die „Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" entwickelt, in „ferneren Darſtellungen aus dem Syſteme der Philoſophie," zuerſt den Begriff des Abſoluten, betrachtet zweitens die Natur der conſtruirenden Methode, und zeigt endlich, wie dieſelbe alle Dinge im Abſoluten darſtelle.

A. Um den Begriff des Abſoluten anzugeben, betrachtet Schelling zuvörderſt die abſolute Erkenntnißart, beweiſt dann ihre Identität mit dem Abſoluten, und ſtellt drittens die Idee des Abſoluten ſelber auf.

1. Von der höchſten und abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. Wie Alles, was iſt, überhaupt auf die drei Potenzen zurückkommt, des Endlichen, Unendlichen und Ewigen: ſo beruht auch alle Verſchiedenheit der Erkenntniß darauf, daß ſie entweder eine rein endliche, oder eine unendliche, oder eine ewige iſt. Rein endlich iſt diejenige, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrenn-

---

[1] Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 301—303, 312, 383—384; Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. XXVI—XXVII (S. XIV); Bruno, S. 10, 49, 45—46, 148, 165; Philoſophie und Religion, S. 11.

[2] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 21 (Fichte's Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 10).

[3] Ebendaſelbſt, S. 33.

lichen Beſtimmungen iſt, von der Wirkung auf die Urſache, vom Bedingten auf die Bedingung ſchließt, und auf dem Geſetz des Mechanismus beruht: die bloße Verſtandeserkenntniß, oder der Empirismus.[1] Schelling wirft ihr vor, auf Verſtandeskategorien, wie Kraft u. ſ. w., zu kommen; und nennt dieſe letzte „die allgemeine Zuflucht der Unwiſſenheit,"[2] während er auf einer unreifern Stufe ſeiner Bildung ſich ſelbſt derſelben ſehr häufig bediente. Ueberhaupt beginnt hier eine vollſtändige Umwandlung ſeiner Denkweiſe. Jacobi, den er bisher höchſt ehrenvoll citirte,[3] wird jetzt als ein bloßer „Jemand" abgefertigt,[4] bis dann 1812 im „Denkmal" der Kampf mit voller Heftigkeit ausbricht. Wenn Hegel, der nicht lange vorher nach Jena gekommen war, um ſich mit Schelling noch inniger zu verbinden, den Verfaſſer einer Meßrelation über ſeine Schrift „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems," zwar mit Recht Lügen ſtraft, weil derſelbe geſagt, „daß Schelling ſich einen rüſtigen Vorfechter aus ſeinem Vaterlande nach Jena geholt habe, und durch denſelben dem ſtaunenden Publicum kund thue, daß auch Fichte tief unter ſeinen Anſichten ſtehe:"[5] ſo iſt doch, der Sache nach, dies nicht zu läugnen, daß Schelling erſt von dieſem Augenblick an den Standpunkt der Kantiſch-Fichte'ſchen Reflexion und deren Kategorien gänzlich verlaſſen,[6] und durch Hegels vertrauliche Unterredungen zum Bewußtſein über dieſe höhere Stufe der Wiſſenſchaft, die er erſtiegen, gebracht wurde; wie er ſich denn nunmehr auch an dieſen ſeinen ältern Freund anſchloß und auf ihn ſich ſtützte, Beide aber in

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 1—2, 5, 7.

[2] Ebendaſelbſt, S. 6.

[3] Vom Ich als Princip der Philoſophie, Vorrede, S. XXVI (S. XIII); Philoſophiſche Schriften, S. 159, 276; Von der Weltſeele, S. 190; Bruno, S. 226; u. ſ. w.

[4] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 7.

[5] Kritiſches Journal der Phil., Bd. I., St. 1, S. 120—121, Anmerk.

[6] Vergleiche Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 20—32.

gegenſeitiger Mittheilung ihre Gedanken austauſchen und weiterbilden mochten.

Dem Gegenſtand der endlichen Erkenntniß ſtellt Schelling nun den der ewigen entgegen: Alles im Univerſum iſt unbedingt in ſeiner Art, nichts, was nicht vollendet in ſich, ſich ſelbſt gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn einmal von Erſcheinung die Rede iſt, jede gleiches Recht, zu ſein. Nicht Eine iſt der andern wahrhafte Urſache, ſondern jede iſt in dem Unbedingten auf gleiche Weiſe gegründet. [1]

Die Mathematik iſt bis jetzt die einzige Wiſſenſchaft, welche ein allgemeines Beiſpiel jener abſoluten Erkenntnißart, die wir auch die demonſtrative nennen können, gegeben hat. Das Vernunftgeſetz der Identität iſt das einzige Princip aller Conſtruction und demonſtrativen Erkenntniß. Die Mathematik gelangt zur abſoluten Erkenntniß dadurch, daß ſie Raum und Zeit, die Univerſalbilder des Abſoluten oder ſeiner Attribute, als das Abſolute behandelt, nämlich nach dem Vernunftgeſetz der Identität, der abſoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Beſondern und des Allgemeinen. Auf dieſe Weiſe drückt die Mathematik den Charakter der abſoluten Erkenntniß, wenn nicht in ihrem Stoff, oder den unmittelbaren Gegenſtänden, Raum und Zeit, welche blos zu der abgebildeten, reflectirten Welt gehören, doch formell höchſt vollkommen aus. Denn wenn das Abſolute an ſich zwar abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ohne weder das Eine noch das Andere zu ſein, der Form aber ſeiner Erſcheinung nach die ganze Einheit ſeines Weſens im Endlichen und im Unendlichen ausdrückt: ſo iſt der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Sein, die Zeit aber dieſelbe Einheit im Unendlichen oder im Idealen angeſchaut. [2]

Die Philoſophie als Vernunfterkenntniß hat die Aufgabe, dieſelbe Einheit unmittelbar im Weſen des Ewigen ſelbſt

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 9.
[2] Ebendaſelbſt, S. 10 – 11 (14).

anzuſchauen und in der Vernunft darzuſtellen. Dieſelbe Indifferenz des Idealen und Realen, die Du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus Dir gleichſam projicirt anſchauſt, in Dir ſelbſt unmittelbar, im abſoluten Erkennen, in Anſehung deſſen es überall keinen Unterſchied gibt des Denkens und Seins, intellectuell anzuſchauen, iſt der Anfang und erſte Schritt zur Philoſophie. Dieſe ſchlechthin abſolute Erkenntnißart, die, indem ſie es formell iſt, unmittelbar auch dem Gegenſtande nach abſolut iſt, iſt ganz und gar im Abſoluten ſelbſt, weder blos von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend. Die Behauptung einer abſoluten Erkenntnißart führt unmittelbar die einer alleinigen Philoſophie mit ſich: und obgleich ſich dieſe Ueberzeugung durch ein Individuum ausſprechen muß, ſo vernichtet doch die Idee einer ſolchen Philoſophie alle Vorſtellung einer beſondern Philoſophie; und in dieſem Sinne von der Philoſophie eines Menſchen zu ſprechen, wäre ebenſo lächerlich, als wenn der Geometer die Geometrie ſeine Geometrie nennen wollte. [1]

2. Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt eins ſind. In der wiſſenſchaftlichen Conſtruction iſt die intellectuelle oder Vernunft-Anſchauung etwas Entſchiedenes, und worüber kein Zweifel ſtatuirt oder Erklärung nöthig gefunden wird. Daß ſie nichts ſei, das gelehrt werden könne, iſt klar. Zu begreifen iſt auch nicht, warum die Philoſophie eben zu beſonderer Rückſicht auf das Unvermögen verpflichtet ſei. Es ziemt ſich vielmehr, den Zugang zur Philoſophie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wiſſen ſo zu iſoliren, daß kein Weg oder Fußſteig von ihm aus zu ihr führen könne. Die abſolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr iſt, hat keinen wahren Gegenſatz außer ſich; und kann ſie auch keinem intelli-

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. 1., S. 5, 11, 14, 20.

genten Weſen andemonſtrirt werden, ſo kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengeſetzt werden. Da das Denken einen nothwendigen Gegenſatz an dem Sein hat, ſo kann es kein abſolutes Erkennen ſein oder werden. Ueberhaupt alſo als abſolutes Erkennen kann nur ein ſolches gedacht werden, in welchem Denken und Sein ſelbſt nicht entgegengeſetzt ſind. In der Idee des Abſoluten wird eine gleiche abſolute Einheit der Idealität und Realität, des Wiſſens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Was in allem Sein vereinigt iſt, iſt das Allgemeine und das Beſondere, wovon jenes dem Denken, dieſes dem Sein entſpricht. Allgemeines und Beſonderes ſind in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, ſchlechthin eins. Da es die Form iſt, wodurch das Beſondere ein Beſonderes, das Endliche endlich iſt: ſo iſt, weil im Abſoluten das Beſondere und Allgemeine abſolut eins, auch die Form mit dem Weſen eins. Da das Abſolute im Erkennen der Form nach iſt, ſo iſt es, wegen der abſoluten Indifferenz des Weſens und der Form, die zu ſeiner Idee gehört, auch dem Weſen nach im Erkennen. Die abſolute Einheit des Idealen und Realen iſt die ewige von ſeinem Weſen nicht verſchiedene Form des Abſoluten, das Abſolute ſelbſt. Dieſe intellectuelle Anſchauung iſt, als Erkenntniß, zugleich abſolut eins mit dem Gegenſtand der Erkenntniß (was nur in Anſehung des Abſoluten denkbar iſt). Das iſt die erſte ſpeculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philoſophie; von dieſem Punkt geht alle philoſophiſche Evidenz aus, und er ſelbſt iſt die höchſte Evidenz. Das lebendige Princip der Philoſophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche abſolut gleichgeſetzt werden, iſt das abſolute Erkennen ſelbſt, ſofern es die Idee und das Weſen der Seele, der ewige Begriff — (mit einem Mal ganz im Hegel'ſchen Sinne)[1] — iſt, durch den ſie im Abſoluten iſt, und der

[1] Schelling unterſcheidet alſo vom Begriffe genau den ewigen Begriff.

weder entſtanden noch vergänglich, ſchlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichſetzend, zugleich das abſolute Erkennen, und das einzig wahre Sein und die Subſtanz iſt. Das abſolute Erkennen, welches nothwendig das Abſolute ſelbſt, und ſonach die nothwendige und mit dem Abſoluten gleich ewige und erſte Form deſſelben iſt, iſt im Idealismus als abſolutes Ich bezeichnet worden. Das iſt der Begriff, mit dem, als einem Zauberſchlag, die Welt ſich öffnet, das Objectivwerden des unendlichen Denkens. Die Dinge-an-ſich ſind die Ideen im ewigen Erkenntnißact.[1]

3. Die Idee des Abſoluten iſt die Idee aller Ideen, der einzige Gegenſtand aller Philoſophie. Das abſolute Erkennen, die Form aller Formen, iſt ewig bei Gott und Gott ſelbſt: der dem Abſoluten eingeborne Sohn, nicht verſchieden von ſeinem Weſen, ſondern eins. Wer alſo dieſen beſitzt, beſitzt auch den Vater; nur durch ihn gelangt man zu jenem. Da die abſolute Form der ewige und allgemeine Mittler zwiſchen dem Abſoluten

---

den er auch Idee oder Urbild nennt: jener ſei die bloße Unendlichkeit, und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengeſetzt, dieſer vereinige Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches (Bruno, S. 20—21, 52—53, 59; Neue Zeitſchrift, St. I., S. 12, 51).

[1] Neue Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik, St. I., S. 33—34, 41—45, 47, 56; Bruno, S. 78—80, 59, 143—144; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 76. — Schon 1795 hatte Schiller in der Schrift „Ueber die äſthetiſche Erziehung des Menſchen" die Idee des Abſoluten in ähnlicher Weiſe angedeutet, und iſt dadurch vielleicht der Anſtoß für Schelling geworden, ſich zum abſoluten Identitätsſyſteme zu erheben. Schiller gibt daſelbſt nämlich als das eigentlichſte Merkmal der Gottheit abſolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen), und abſolute Einheit des Erſcheinens (Nothwendigkeit alles Wirklichen) an: „Die Anlage zu der Gottheit trägt der Menſch unwiderſprechlich in ſeiner Perſönlichkeit in ſich. Der Menſch ſoll alles Innere veräußern, und alles Aeußere formen. Die erſte Aufgabe dringt auf abſolute Realität: er ſoll Alles zur Welt machen, was blos Form iſt; die zweite dringt auf abſolute Formalität: er ſoll Alles in ſich vertilgen, was blos Welt iſt. Das höchſte Ideal des Schönen wird in dem möglichſt vollkommenen Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form zu ſuchen ſein." (Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 291—292, 320.)

und der Erkenntniß iſt, und nur durch jene dieſe zum Abſoluten und Ewigen ſelbſt gelangt: ſo iſt, um die Idee des Abſoluten, wie ſie in der Philoſophie allem Andern vorausgeſetzt wird, nach ihrem ganzen Innern und in ihrer Vollkommenheit zu faſſen, vor Allem nothwendig, zu wiſſen, auf welche Weiſe die ewige Form in ihr dem Weſen gleich, und es ſelbſt ſei.[1] Nun folgen aber meiſt nur Sätze, die ſchon aus der erſten Zeitſchrift oder dem transſcendentalen Idealismus bekannt ſind. Die nähere Art und Weiſe der Einheit des Denkens und Seins ſoll erſt im Verlaufe der Darſtellung begreiflich gemacht werden[2] (eine Wendung, deren ſich Schelling öfter bedient[3]); dies Begreiflichmachen, was eben die dialektiſche Entwickelung wäre, bleibt aber immer aus, weil die intellectuelle Anſchauung nur entweder das ganz Allgemeine oder das darin ſchon fertige Beſondere hinſtellt.

Sich vom Reflex, worin das an ſich Erſte immer als Drittes erſcheint, mithin überhaupt vom Bedingten und der Syntheſis zum Anſich, zum Kategoriſchen und durch ſich ſelbſt Evidenten zu erheben, iſt überhaupt etwas, das ſehr Vielen verſagt ſcheint. Von dem Punkt der abſoluten Indifferenz kann allein die Erkenntniß der Einheit ausgehen, die wir der Form zuſchreiben. Das, was an der Form real iſt, iſt eben die abſolute Einheit ſelbſt: und dagegen, was an ihr blos ideal iſt, iſt eben der Gegenſatz. Wird der Gegenſatz vertilgt, ſo iſt alsdann das Ideelle (das Erkennen) ſelbſt wieder das Reale, und die Indifferenz in der Form iſt auch wieder die Indifferenz der Form und des Weſens. Dies, daß wir Denken und Sein in der Form nur ideell entgegengeſetzt, reell aber ſchlechthin eins ſein laſſen, erhebt die Form für uns zur Einheit mit dem Abſoluten ſelbſt.[4]

---

[1] Neue Zeitſchrift für specul. Phyſik, St. I., S. 49 (Bruno, S. 53, 175, 219—220), 51—52.

[2] Ebendaſelbſt, S. 58.

[3] Z. B. Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 19.

[4] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 59—61.

Die Vernunft-Unendlichkeit iſt die, wo das Unendliche in dem Endlichen bis zur abſoluten Identität mit dem letztern dargeſtellt iſt. Denken und Sein, Unendliches und Endliches, können, indem ſie ideell Entgegengeſetzte ſind, reell nur dadurch eins ſein, daß das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich iſt, und alſo hinwiederum auch das Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich iſt. Die abſolute und an ſich ewige Einheit des Realen und Idealen, reflectirt im Endlichen oder auch im Unendlichen, wird zu einem Verhältniß der Zeit, und der Urſache und Wirkung: daß nämlich jedes Endliche vorerſt zum Sein beſtimmt iſt durch etwas außer ihm, hernach daß es ſelbſt wieder die Urſache von Wirkungen iſt, die außer ihm ſind. Eine unendliche Reihe, die durch Addition von endlichen Größen zu endlichen entſteht, iſt, obgleich unbegrenzt gedacht, doch ihrem Begriff und ihrer Natur nach endlich, und kann, auch ins Unendliche fortgeſetzt gedacht, doch nie zur wahren Unendlichkeit werden. Das unendliche Anhängen der Dinge an einander durch Urſache und Wirkung (was Hegel den unendlichen Progreß oder die ſchlechte Unendlichkeit nennt) iſt ſelbſt der Ausdruck und gleichſam das Bewußtſein der Eitelkeit, der ſie unterworfen ſind, und ein Zurückſtreben in die Einheit, worin allein Alles wahrhaft iſt. Im Abſoluten kann kein Reales ſeine Möglichkeit in ſeiner Urſache außer ſich haben; alſo iſt auch nichts im Abſoluten wahrhaft endlich, ſondern Alles abſolut, Alles vollkommen, Gott ähnlich, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben.[1]

Im Abſoluten iſt der unendlichen Seele der unendliche Leib ohne Zeit verknüpft. Das iſt die Idee der Vernunftewigkeit, welche zur erſcheinenden Welt nicht das Verhältniß hat, allem Zeitlichen der Zeit nach, ſondern der Idee oder Natur nach voranzugehen. Das Zeitliche dehnt ſich ganz unabhängig,

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 66, 68, 71, 70, 64; St. II., S. 11—12; Bruno, S. 66.

ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr für ſich betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endloſe Reihe; das Ewige aber iſt nicht vor ihm, ſondern über ihm (hat es unter ſich). Das wahre Sein iſt nur in den Ideen. Jedes Ding aber, das ſich abſondert, und durch dieſe Abſonderung ſelbſt ſich ſeine Zeit und das empiriſche Daſein ſetzt, iſt abgeſondert nur für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt; und der höchſte und allgemeinſte Abſonderungspunkt des Endlichen vom Endlichen, und Uebergangspunkt aus der abſoluten Idealität in die Actualität iſt die relative Einheit des Idealen und Realen, die relative Ichheit. In der realen Einheit zugleich und idealen Entgegenſetzung des Realen und Idealen liegt das ſogenannte Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Vernunft iſt für die abgebildete Welt dieſelbe Indifferenz, welche an ſich und ſchlechthin betrachtet das Abſolute ſelbſt iſt. (In der erſten Zeitſchrift war die Vernunft und das Abſolute eins.) Nur für die Vernunft iſt ein Univerſum; und etwas vernünftig begreifen, heißt: es zunächſt als organiſches Glied des abſoluten Ganzen, im nothwendigen Zuſammenhang mit demſelben, und dadurch als einen Reflex der abſoluten Einheit begreifen. Die Vernunft iſt mit Einem Worte der Urſtoff und das Reale alles Seins. Wenn unter den bekannten Symbolen eines geſucht werden ſollte, das jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen ausdrücken ſollte: ſo könnte dafür kein angemeſſeneres gefunden werden, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Weſen; denn das Endliche (im Anſchauen) ſowohl, ſofern es im Abſoluten iſt, iſt abſolut, als das Unendliche (im Denken), und das Ewige (in der Vernunft), welches das Abſolute ſelbſt iſt.[1]

B. Von der philoſophiſchen Conſtruction, oder von der Art, alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen.

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. 1., S. 72—73, 75—77 (Bruno, S. 143, 152).

Hier handeln wir von der Wiſſenſchaft, und davon, wie aus der Einheit der erſten Erkenntniß ein Ganzes der Erkenntniß geboren werde. Wie wollen wir aus dem ſchlechthin identiſchen und durchaus einfachen Weſen des Abſoluten den Stoff einer Wiſſenſchaft nehmen? Hierzu, wird man behaupten, bedürfe es noch etwas Anderes, das nicht identiſch, ſondern Vieles und verſchieden iſt. Aber das Abſolute iſt die Idee einer abſoluten Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurch zu gehen, Totalität iſt. Jenes, was demonſtrirt wird, und was nach der Vorausſetzung immer daſſelbe iſt, iſt die abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, und heißt das Allgemeine; das woran demonſtrirt wird, iſt eine beſtimmte Einheit, und heißt demnach das Beſondere. Beides iſt aber in jeder philoſophiſchen Conſtruction ſchlechthin eins; wenn ſie wahr und echt iſt, wird das Beſondere, in der Entgegenſetzung gegen das Allgemeine, vernichtet: nur inſofern wird es ſelbſt im Abſoluten dargeſtellt, als es ſelbſt das ganze Abſolute in ſich ausgedrückt enthält. In dieſer Gleichheit oder gleichen Abſolutheit der Einheiten, die wir als das Beſondere und Allgemeine unterſcheiden, ruht und iſt gefunden das innerſte Geheimniß der Schöpfung oder der göttlichen In=Eins=Bildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Weſen ſeine wahre Wurzel hat. Die verſchiedenen Einheiten haben, als verſchieden, keine Weſenheit an ſich, ſondern ſind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im abſoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird; das ganze Univerſum iſt im Abſoluten als Pflanze, als Thier, als Menſch. Der Philoſoph conſtruirt nicht die Pflanze, nicht das Thier, ſondern nur Ein Weſen in allen urſprünglichen Schematismen der Weltanſchauung. Auf dieſe Weiſe befaßt das abſolute Erkennen alle Formen in ſich, und alle in der vollkommenen Abſolutheit: ſo daß in Anſehung ſeiner in jeder alle, und eben deswegen in keiner eine als beſondere begriffen iſt. Jedes Beſondere aber iſt, als ſolches,

unmittelbar und nothwendig zugleich auch ein Einzelnes. Denn wird die Form beſondere Form, ſo wird ſie dem Weſen unangemeſſen, und iſt im Widerſpruch mit ihm; der Widerſpruch aber der Form und des Weſens macht, daß ein Ding einzeln und endlich iſt.[1]

Die Dinge unterſcheiden ſich nur durch ihre Unvollkommenheiten, und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Weſens und der Form geſetzt ſind. Das Einzelne iſt eben dadurch Einzelnes, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder ſelbſt eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm iſt. Im Abſoluten aber, wie im organiſchen Leibe, hört es auf, reell betrachtet, ein Einzelnes zu ſein; nur ideell, oder für ſich ſelbſt, iſt es einzeln. Im Abſoluten ſind Sein und Nichtſein unmittelbar zuſammengeknüpft. Denn auch die nicht exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge ſind in dem Ewigen nicht anders, als wie die exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge, nämlich auf eine ewige Weiſe, d. h. in ihren Ideen, enthalten. Der Begriff keines Einzelnen iſt in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die ſind, waren, oder ſein werden; denn dieſe Unterſchiede haben in Anſehung ſeiner ſelbſt keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menſchen iſt in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, ſondern auch alles deſſen, was aus ihr ſelbſt als wirklich hervorgeht: deswegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren, und viel ſeliger iſt, als ſein eigenes Leben; denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erſcheint, dient doch in dem ewigen Weſen angeſchaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.[2]

Da die Philoſophie im Abſoluten iſt, ſo kann ſie nicht die wirkliche, erſcheinende Welt aus dem Abſoluten ableiten oder

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 3—9.

[2] Bruno, S. 83, 66—67, 69—70.

deduciren. Wie ſollte die Philoſophie irgend Abgeleitetes, oder das abgeleitet werden könnte, erkennen, da überhaupt nur Abſolutes, und Alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem abſoluten Weſen des ewigen Princips iſt. Die das Conſtruiren der Philoſophie als ein Ableiten, und ſonach als ein durchaus bedingtes Werk anſehen, halten die ideellen Beſtimmtheiten, welche blos als ſolche hervortreten, um durch die Conſtruction wieder in die abſolute Einheit verſenkt zu werden, für das Weſen und die Sache ſelbſt. Iſt das Ganze, welches abgeleitet wird, in dem Princip als ſeiner Einheit: ſo kommt es nicht ſowohl darauf an, das Ganze aus ihm abzuleiten, als vielmehr in ihm, als ſeiner Einheit, darzuſtellen. Von der abſoluten Methode iſt, was man in der letzten Zeit die ſynthetiſche genannt hat, zwar das wahre, aber in der Reflexion aus einander gezogene Bild. Denn was dieſe als einen Fortgang, und in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis außer einander vorſtellt, iſt in der wahren Methode und in jeder echten Conſtruction der Philoſophie eins und in einander. Die Theſis oder das Kategoriſche iſt die Einheit, die Antitheſis oder das Hypothetiſche iſt die Vielheit; was aber als Syntheſis vorgeſtellt wird, iſt nicht an ſich das Dritte, ſondern das Erſte, die abſolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegenſetzung ſelbſt nur die verſchiedenen Formen ſind. Auf ſolche Art iſt eine jede Conſtruction der Philoſophie für ſich ein Univerſum. Ich halte aber dafür, daß eine ſo hohe Erkenntniß nicht der zufälligen Einſicht überlaſſen werden müſſe, und daß, nachdem ſie einzeln und in mehr oder weniger allgemeinen Formen in vielen hohen und vortrefflichen Geiſtern jederzeit geweſen iſt, wir darauf denken dürfen, ihre Fülle in der abſoluten Form zu geſtalten, und von dem Stückwerk einzelnen Wiſſens zur Totalität der Erkenntniß überzugehen. Dieſes erkläre ich für die Endabſicht und den Zweck aller meiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten, deſſen Erreichung ich durch nichts, auch nicht durch das Verweilen

auf Stufen, das nicht der Grad meiner eigenen Erkenntniß (!), ſondern das Bemühen um die Form nothwendig machte, zu theuer erkauft glaubte. Denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungeſtört bis in die Tiefe des Abſoluten zu forſchen. Alle verſchiedenen Lehren, die ſich zur Form gebildet haben, ſind nichts Anderes, als nach verſchiedenen Richtungen verſchobene Bilder des einzig wahren Syſtems, das, wie die ewige Natur, weder jung noch alt, und nicht der Zeit, ſondern der Natur nach das Erſte iſt.[1] So nennt Schelling (und Hegel ſteckt hier ſchon überall dahinter) ausdrücklich Pythagoras, Plato, Heraklit, Leibniţ, endlich Spinoza und Parmenides als die Urheber derjenigen „einzelnen Töne und Farben der Wahrheit,“ welche er in „einer gediegenen und bleibenden Geſtalt zum Einklang und zur Harmonie bringen“ will.

Da nur die letzte Totalität Alles faßt und in ſich trägt, und allen Widerſtreit endet, ſo findet nur in ihr Alles ſeine bleibende Stelle. Wenn dieſes Syſtem einmal in ſeiner Totalität dargeſtellt und erkannt iſt, ſo wird die abſolute Harmonie des Univerſums und die Göttlichkeit aller Weſen in den Gedanken der Menſchen auf ewig gegründet ſein. Alle Reflexionspunkte ſind in dem Umfang eines Alles befaſſenden Syſtems bezeichnet, und in ihrer durchaus relativen Wahrheit dargeſtellt; womit denn auch ferner gewonnen iſt, daß Jeder, der auf eine ſolche ſich gründet, ſelbſt als Erſcheinung in den Umkreis des wahren Syſtems fällt, und alle Möglichkeit beſonderer Philoſophien, die nur auf die angezeigte Art entſtehen können, aufgehoben iſt, dagegen die Herrſchaft der all-einigen und triumphirenden Philoſophie von ſelbſt beginnt.[2] Das hier beſchriebene Syſtem hat Hegel, obgleich dies Schelling nicht mehr anerkannte, in der Folge, eben durch Findung jener abſoluten Form, wirklich

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, St. II., S. 10, 12—14, 16—18.
[2] Ebendaſelbſt, S. 19—21.

aufgeſtellt. Als Hauptgegenſätze aber, welche es vereinigen ſoll, bezeichnet Schelling Materialismus, Intellectualismus, Realismus, Idealismus (Bruno, Leibnitz, Spinoza und Fichte).[1]

Ich werde jetzt noch im Allgemeinen von der abſoluten Form als dem Aufſchließenden des Weſens, und dem allgemein Vermittelnden der Erkenntniß und des Abſoluten handeln. Die Meiſten ſehen in dem Weſen des Abſoluten nichts, als eitel Nacht; und es iſt für ſie ein rein privatives Weſen, daher ſie es klüglich zum Ende ihrer Philoſophie machen. Jetzt will ich noch beſtimmter zeigen, wie ſich jene Nacht des Abſoluten für die Erkenntniß in Tag verwandele. Es gibt nicht ein abſolutes Wiſſen und außer dieſem noch ein Abſolutes, ſondern Beide ſind eins. Die Identification der Form mit dem Weſen in der abſoluten intellectuellen Anſchauung entreißt dem Dualismus die letzte Entzweiung, in der er ſich hält, und gründet an der Stelle des in der erſcheinenden Welt befangenen Idealismus den abſoluten Idealismus (den Hegel aber erſt entwickelt und zu einer Wahrheit gemacht hat). Das Weſen des Abſoluten an und für ſich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorſtellungen einer unendlichen Verſchloſſenheit, einer unerforſchlichen Stille und Verborgenheit, ehe der, welcher das Leben iſt, durch den Act ſeiner ſelbſtanſchauenden Erkenntniß hervorging in eigener Geſtalt. Dieſe ewige, dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen: das Licht, in dem wir das Abſolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allſehende und Alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntniß. Denn in dieſer Form und durch ſie werden die Ideen erkannt, ſelige Weſen, welche Einige die erſten Geſchöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger ſagen werden, daß ſie ſelbſt Götter

---

[1] Bruno, S. 185 flg., 226—230.

ſind; denn jede für ſich iſt abſolut, und doch jede begriffen in der abſoluten Form. Weshalb auch nicht geſagt werden kann, daß wir in den Ideen nur die Möglichkeit der Dinge begreifen, aber kein reelles Ding erkennen; denn die abſolute Form begreift die abſolute Realität in ſich, nur die beſondere iſt vom Weſen und der Realität getrennt. Der Demonſtration geht die Conſtruction nicht voran, ſondern Beides iſt eins und unzertrennlich. In der Conſtruction überhaupt wird das Beſondere (die beſtimmte Einheit) in abſoluter Form dargeſtellt: philoſophiſche Conſtruction insbeſondere iſt Darſtellung des Beſondern in der ſchlechthin betrachteten — nicht wie in den beiden Zweigen der Mathematik ſelbſt wieder ideal oder real, ſondern an ſich oder intellectuell angeſchauten — Form. Das Andere aber iſt die Demonſtration ſelbſt, welche Gleichſetzung der Form und des Weſens in ſolcher Geſtalt iſt, daß von dem, was in abſoluter Form conſtruirt oder wovon die abſolute Idealität erwieſen, unmittelbar auch die abſolute Realität erwieſen ſei. Das, wodurch eine jede Conſtruction abſolut iſt, iſt mit dem, was Princip des Zuſammenhangs der philoſophiſchen Demonſtration iſt, ſelbſt identiſch und Ein und daſſelbe.[1]

C. Von dem Gegenſatz der reellen und ideellen Reihe, und den Potenzen der Philoſophie. Die Einheit im Endlichen, ſo gut wie die Einheit im Unendlichen, die im Abſoluten beide abſolut ſind, bilden, nur für die ideelle Beſtimmung, jede für ſich relative Indifferenzpunkte, wie die beiden Brennpunkte der elliptiſchen Bahn; das Abſolute aber, oder das, worin auch dieſe beiden Einheiten real gleichgeſetzt ſind, iſt der Central- oder abſolute Indifferenz-Punkt. Form und Weſen ſind überhaupt im Verhältniß der Indifferenz blos, inwiefern auf gleiche Weiſe das Weſen in die Form und die Form in das Weſen gebildet iſt. Denn inſofern jenes, wird die Form als Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen: inſofern

[1] Neue Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, St. II., S. 21—24, 26—28, 30.

dieſes, das Weſen als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen geſetzt. Durch dieſe beiden Einheiten werden in der ideellen Entgegenſetzung zwei verſchiedene Potenzen beſtimmt, an ſich aber ſind beide die völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten. Von der erſten abſoluten Einbildung (der Einheit in die Vielheit, des Unendlichen ins Endliche) ſind in der erſcheinenden Natur die Abbildungen; daher Natur an ſich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung iſt, wie ſie im Abſoluten ſelbſt, ungetrennt von der andern, iſt. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſen Realität erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohne daß nach der Vorausſetzung dieſe gleicherweiſe in das Weſen eingebildet iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität (und das iſt eben die Natur), nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit darſtellen. Die Ein-Bildung der abſoluten Form in das Weſen iſt, was wir als Gott denken; und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Anſich die andere Einheit iſt. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich, im Gegenſatz gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. Im Abſoluten aber iſt das Unendliche in das Endliche, wie das Endliche in das Unendliche, ohne Zeit, ewig gepflanzt; und in ihm ſtehen die beiden Einheiten, jene als Abſolutheit der Form, dieſe als Abſolutheit des Weſens, Natur und Gott, in gleicher ewiger Durchdringung. In jeder Einheit ſind wieder alle Potenzen enthalten, nur in der Einen unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit. [1]

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, St. II., S. 34, 37—42 (Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 114). — Schiller ſagt in den Philoſophiſchen Briefen (Bd. IV., S. 437): „Natur und Gott ſind zwei Größen, die ſich vollkommen gleich ſind; die Natur iſt ein unendlich getheilter Gott.“

1. Die erſte Potenz können wir die Potenz der Reflexion nennen, da in der Reflexion das Allgemeine zu dem Beſondern hinzukommt und geſucht wird. In der reellen Welt (im Beſondern) wird durch die relative Aufnahme das in die Form gebildete Weſen leiblich, und zieht körperliche Geſtalt an: in der ideellen (im Allgemeinen) wird es durch dieſelbe Einbildung Wiſſen, und nimmt geiſtige Geſtalt an; jenes iſt die Totalität einer materiellen Geſtaltung im Raum (der allgemeine Weltbau), dieſes die Totalität einer idealen Geſtaltung in der Zeit (die Wiſſenſchaft). [1]

2. Die in dem Weſen leuchtende und ihm eingeſtaltete Form bezeichnet die zweite Potenz, die der Subſumtion. In Anſehung der reellen Welt drückt ſie ſich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrſchende der Natur iſt, in dem allgemeinen Mechanismus, der mit der Beſtimmung der Nothwendigkeit geſetzt iſt, aus, wo das Allgemeine oder Weſen als Licht, das Beſondere ſich als Körper herauswirft. Wie das Weſen, das in die Form gebildet wird, ſich aus der Nacht an den Tag erhebt: ſo iſt dagegen die in das Weſen gebildete Form das Licht, das in der Finſterniß ſcheinet. — Wie in der ideellen Reihe das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten iſt, ſo iſt dagegen das Handeln, das mit der Beſtimmung der Freiheit geſetzt iſt, ein Hineinbilden der Form als des Beſondern in das Weſen des Abſoluten als das Allgemeine. Wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheinet, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form. Es gibt kein wahres Handeln, welches nicht das göttliche Weſen ausdrückt. [2]

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 42, 45 (Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 81).

[2] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 46—48; Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 81; Vorleſungen über die Methode, S. 25.

3. Die dritte Potenz, als Einheit der Reflexion und der Subſumtion, werden wir als die Potenz der abſoluten Gleichſetzung des Endlichen und Unendlichen, und demnach der Vernunft bezeichnen. Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen (nur nicht als Syntheſe, ſondern als Erſtes betrachtet), auf ſolche Weiſe, daß in dieſem die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, das vollkommene Gegenbild des Abſoluten in der Natur, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk; und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflectirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur, als Einbildungskraft hervor.[1] —

Wenn die Schönheit etwas Unzeitliches iſt, ſo iſt jedes Ding nur durch ſeinen ewigen Begriff ſchön. Die Dinge mit abſoluter Wahrheit erkennen, heißt aber eben auch ſo viel, als ſie in ihren ewigen Begriffen erkennen. Die höchſte Schönheit und Wahrheit aller Dinge alſo wird angeſchaut in einer und derſelben Idee. Jedes von dieſen begreift in ſeiner Abſolutheit das Andere in ſich, und iſt ſelbſt wieder in ihm begriffen. Mit den beiden Einheiten, die in ihm, gleicher Natur mit ihm ſelbſt und unter einander, begriffen ſind, bildet das Abſolute ein dreieiniges Weſen, deſſen innern Organismus Alles ins Unendliche wieder darſtellt und zur Erkennbarkeit zu bringen ſtrebt; und Philoſophie geht in einem beſtändigen Setzen und Wiedervernichten der ideellen Beſtimmtheit fort. Wir werden in dem Weſen jenes Einen, welches von allen Entgegengeſetzten weder

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 49—50; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 81.

das Eine noch das Andere iſt, den ewigen und unſichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demſelben Act göttlichen Erkennens. Und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt: das Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott, und gleichwohl als Endliches ohne Zeit bei dem Unendlichen, da dieſe Drei eins ſind in Einem Weſen.[1] Echt Schellingiſch iſt auch hier das erſte, abſtracteſte Moment als das höchſte und die Totalität geſetzt.

II. Das Geſpräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," das, ſowohl in Bezug auf den ſpeculativen Inhalt als auch durch ſeine mythiſche Form, vom Studium des Platoniſchen Timäus, ſo zu ſagen, duftet, wie es denn auch aus ihm entſprungen iſt,[2] gibt nun die Entwickelung des bisher im Allgemeinen über die reelle Seite Geſagten. Der Verlauf der ferneren Darſtellungen aus dem Syſteme der Philoſophie in der Neuen Zeitſchrift bezieht ſich oft ergänzend auf dies Geſpräch; wir müſſen daher Beides zuſammenſchmelzen.

A. Weder das Denken iſt an ſich der Zeitlichkeit unterworfen, noch das Anſchauen, ſondern jedes nur durch ſeine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Je vollkommener nun ein Ding iſt, deſto mehr beſtrebt es ſich, ſchon in dem, was an ihm endlich iſt, das Unendliche darzuſtellen: deſto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an. Von dieſer Art ſind die Geſtirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott ſind, die vollkommenſten ſind. Auch in der relativen Identität der erſten Potenz der Natur (auf die Schelling ſich hier allein beſchränkt) recurriren wieder alle Potenzen;

---

[1] Bruno, S. 20—21, 23 (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 50—51, 60), 71.

[2] Ebendaſelbſt, S. 225.

und nur aus dieſer In=Eins=Bildung aller Potenzen, auch im Reflex, kann die Natur der Materie begriffen werden. Das, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entſpringt, wenn jene Beiden zwar abſolut gleich werden, iſt der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit.

1. Der Begriff aber, der ſich unmittelbar auf das Endliche bezieht, iſt an dem Ding ausgedrückt durch die erſte Dimenſion oder die reine Länge. Die Linie, die erſte Potenz, die der Reflexion, iſt das erſte Fürſichſelbſtſein der Form (der Einbildung des Allgemeinen ins Beſondere), das reine Schema der relativen Einheit der Indifferenz mit der Differenz. Das Herrſchende in der Linie iſt die Differenz, der höchſte und reinſte Abſonderungsact von der Allheit des Raumes, die reine Ausdehnung, in der ins Unendliche ein Punkt außer dem andern iſt.

2. Die zweite Potenz in der relativen Einbildung des Weſens in die Form iſt die in ihm wieder begriffene relative Identität des Endlichen mit dem Unendlichen, Aufnahme der Differenz in die Indifferenz. Dieſe iſt das Beſtimmende der zweiten Dimenſion, und an der Materie das, wodurch ſie in die Empfindlichkeit eingeht, Geſtalt annimmt, und ebenſo für das Urtheil, wie durch die erſte Potenz für den Begriff, beſtimmt wird. Das abſolute Schema dieſer Einbildung des Endlichen ins Unendliche iſt die Kreislinie. Was nun die Dinge für das blos Geradlinigte und den endlichen Begriff beſtimmt, iſt der unorganiſche Antheil: was ihnen aber Geſtalt gibt oder ſie für das Urtheil und die Aufnahme des Beſondern ins Allgemeine beſtimmt, der organiſche. Die beiden erſten Potenzen ſind, in Anſehung der Materie, blos Form beſtimmend.

3. Die dritte Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz iſt die In=Eins=Bildung der beiden Einheiten der Reflexion und Subſumtion. Die in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Gleich=

heit dieſer beiden iſt der abſolute Raum. Das Gleichſetzende iſt das Setzende der dritten Dimenſion, worin die beiden erſten ſyntheſirt werden, demnach das Realitätsbeſtimmende im Raum, die Schwere. Wir können dieſe dritte Potenz in der erſten, welche die drei Einheiten der Reflexion, der Subſumtion, und der, worin beide eins ſind, aus einander gezogen und doch identiſch, wie in der Form des Schluſſes, darſtellt, als die Potenz der Vernunft oder Anſchauung bezeichnen.[1] Auch dies iſt nicht ohne Verwirrung, da immer dieſelben Kategorien blos wiederholt werden, und doch was ſie in den verſchiedenen Stufen darſtellen, ſtets ein Anderes werden ſoll.

B. Aber die erſte Potenz iſt auch blos in der ideellen Entgegenſetzung, nicht in ihrem Anſich, blos relative Einbildung des Unendlichen ins Endliche, und in dieſem wieder abſolut: ſo daß ſie in die ſchlechthin abſolute Einheit zurückgeht, die als ſolche die beiden Einheiten in ihrer Einheit begreift. Von dieſen Einheiten, die in der ewigen Natur als ſo viel abſolute Ebenbilder von ihr ſelbſt ſind, müſſen auch in der Erſcheinung die Abbilder ſein. So iſt alſo die Einheit oder Idee, die im Abſoluten der erſten Potenz oder der Materie vorſteht, wieder ſchlechthin abſolut. Das iſt das im Abſoluten verborgene Princip der allgemeinen Geſetze, nach welchen ſich die Materie im Weltbau geſtaltet. Nur in der ſpeculativen Erkenntniß dieſer Geſetze beweiſt die Conſtruction der Materie ihre Vollendung; überhaupt aber ſind die Geſetze des Weltbaus das allgemeine Bild der Philoſophie.[2] Hier citirt Schelling einige Male Hegels, den er ſelber ſeinen Freund nennt, Diſſertation De orbitis planetarum,[3] deren Andeutungen und Grundſätze Schelling hier benutzt und entwickelt hat. Er fährt fort:

---

[1] Bruno, S. 88, 90, 93—94, 99—100; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 55—59.

[2] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 60—62, 77.

[3] Neue Zeitſchrift, S. 63, 70, 73—74; Bruno, S. 225—226.

1. Die erſte Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, iſt die, durch welche ein jedes Ding die Möglichkeit hat, in ſich ſelbſt zu ſein, diejenige alſo, wodurch es dieſes beſtimmte iſt. In einem ſolchen Endlichen wird, da es nicht Totalität oder Univerſum für ſich, und nur in der Beſtimmung durch anderes Sein iſt, die Einbildung des Unendlichen in ſein Reales nur zum Trieb, mit andern Dingen eins zu ſein, um mit ihnen zuſammen eine Totalität darzuſtellen. Das alſo, wodurch es in ſich ſelbſt iſt, ſchlägt in das Entgegengeſetzte, nämlich in einen Trieb in Andern zu ſein, in den Ergänzungstrieb aus, der ſich an den erſcheinenden einzelnen Dingen als Cohäſion äußert, d. h. als Magnetismus, die Impreſſion der Selbſt- oder Ichheit in der Materie. Der Weltkörper aber drückt noch in der Erſcheinung das Sein der Idee aus; daher jeder ſich für ſich ſelbſt das Ganze nimmt, und in ſeiner Abſonderung das Univerſum darſtellen kann. Die Schwere nimmt unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz auf, indem ſie die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an den Dingen dem Leibe verknüpft.

2. Die andere Einheit iſt, wie bekannt, die Subſumtion des Endlichen unter das Unendliche. Wie die reine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in der Abſtraction von ihrer entgegengeſetzten, alſo in der ideellen Beſtimmtheit, der reine Raum iſt: ſo iſt dieſe, die entgegengeſetzte, in gleicher Abſtraction, die reine Zeit. Der unendliche Begriff, der an dem Endlichen durch die erſte Dimenſion ausgedrückt iſt, wird lebendig thätig, indem das Endliche in ihn hineingebildet wird, wie er zum reinen Sein, zur abſoluten Ruhe wird, indem er in das Endliche eingeht. Dieſer actuoſe Begriff, die lebendig gewordene Linie, iſt die Zeit, die nur Eine Dimenſion hat: das ſtets bewegte, ewig friſche, harmoniſch fließende Bild des unendlichen Denkens. Inſofern nun ein Ding den unendlichen Begriff nicht in ſich hat, inſofern iſt es auch nicht als Beſonderes abſolut, oder ſich ſelbſt das Abſolute, ſondern nur in einem Andern, welches ihm das

Abſolute iſt. Hinwiederum, inſofern ein Ding das Unendliche in ſich ſelbſt hat, inſofern iſt es auch als Endliches im Unendlichen. Da nun das Schema der Einbildung des Endlichen ins Unendliche die Zeit iſt, ſo hat ein Ding, inſofern das Endliche nicht in ihm ſelbſt in das Unendliche aufgenommen iſt, nothwendig auch die Zeit außer ſich, und wird der Zeit verbunden durch das, worin Endliches und Unendliches, Raum alſo auch und Zeit, abſolut in Eins gebildet ſind.

3. Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird in der Schwere der Differenz verbunden. Die relative In=Eins=Bildung aber des Raums und der Zeit iſt Bewegung, das Maß der Zeit. Wo alſo ein Ding nicht die Subſtanz in ſich ſelbſt hat, bewegt es ſich nothwendig in oder gegen das, welches ihm das Weſen iſt. Dieſe Bewegung, dieſer Fortſchritt ins Sein, iſt, was wir Fall nennen. Um das Geſetz dieſer Bewegung zu erkennen, iſt nothwendig zu wiſſen, daß jedes Ding reell nur iſt durch das, wodurch es dem unendlichen Begriff verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird. Sofern es nun blos die relative Gleichheit mit ſich ſelbſt behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Beſondere nicht anders, als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welcher ſich zu dem Endlichen an ihm, wie die zweite Potenz oder das Quadrat zu ſeiner Wurzel, verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Hieraus ergibt ſich für das Gegenwärtige Folgendes. Nämlich da das Sein außer dem Abſoluten, oder die Differenz, in jeder Beziehung nur eine quantitative ſein kann: ſo kann ſie auch in Anſehung des angenommenen Dinges nur quantitative Differenz in Bezug auf den Raum, alſo Entfernung deſſelben von dem Abbilde ſeiner Einheit, ſein. Und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung beſtimmt, ſo hat auch dieſe zu dem wahren in den Raum fallenden Abbilde daſſelbe Verhältniß, welches die reine Differenz zu der Idee

ſelbſt hat. Jene Bewegung geſchieht daher ſo, daß die Zeit nicht der einfachen Entfernung, ſondern dem Quadrat der Entfernung gleich ſei. Und hier liegt der Grund des Newtoniſchen Geſetzes, daß die Schwere überhaupt im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Differenz (Entfernung) zunehme: indem der Körper ſtetig fortfährt zu fallen, nehmen die Zeiten ab, und die Räume verhalten ſich, wie die Quadrate der Zeiten.[1]

C. Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Sein und das Leben in ihm ſelbſt hat, ſo iſt das Endliche dem Unendlichen in ihm auf ſolche Weiſe verbunden, daß dieſes zu jenem ſich nicht mehr als ſein Quadrat, ſondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat iſt, vervielfacht, ſo entſteht der Würfel (A^3), welcher das ſinnliche Abbild der Idee oder der abſoluten Einheit des Gegenſatzes und der Einheit ſelbſt iſt. Hier iſt das Weſen und die Gleichheit der drei Einheiten im Beſondern am tiefſten zu ſchauen. Die erſte Einheit des Weltkörpers (die Einformung des Unendlichen ins Endliche) iſt die, kraft welcher der Weltkörper in ſich ſelbſt iſt, und als ſolcher ſeinen Raum und Diſtanz vom Centro oder dem Abbild der Einheit behauptet. Dieſe Einheit werden wir, um nur vorläufig unſere Ideen an etwas Bekanntes anzuſchließen, indeß ſeine Centrifugalkraft nennen; die andere, die Einbildung des Endlichen ins Unendliche, wodurch der Weltkörper, indem er in ſich ſelbſt, auch im Centro oder dem Abſoluten iſt, werden wir mit gleichem Grunde indeß als ſeine Centripetalkraft bezeichnen. (Die beiden ganz ideell — formal — entgegengeſetzten Kräfte haben keine andere Bedeutung, als die einer Hypotheſe, und ſind blos empiriſche Begriffe, Kategorien, durch deren Anwendung der Verſtand formale Theorien erzeugt.) Er kann nur dadurch ſich ſelbſt die

---

[1] Neue Zeitſchrift, St. II., S. 64—65, 93, 67—70; Bruno, S. 102, 96—99, 103—104.

Subſtanz ſein, daß die Linie ſeiner Entfernung in ihm lebendig wird; lebendig aber wird ſie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit iſt, der Entfernung vereint, dieſe zum Umlauf macht, — die Diſtanz, die zur Zeit wird. Auf dieſe Weiſe ſind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, ſie ſelbſt aber durch ihre himmliſche Natur angewieſen, durch kreiſende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu ſein, das, ſich ausbreitend in alle Naturen, doch ſtets zurückkehrt wieder in ſeine Einheit. Denn das, wodurch ſie ſich abſondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch ſie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, iſt in ihnen nicht getrennt, wie in den irdiſchen Dingen, oder in ſtreitende Kräfte geſondert (dieſe bloße Verſtandeskategorie verwirft ſomit Schelling jetzt ausdrücklich), ſondern harmoniſch verknüpft. Nach dem allgemeinen Schema der Conſtruction verhalten ſich die drei Keppler'ſchen Geſetze überhaupt wie Indifferenz oder abſolute Gleichheit des Allgemeinen und Beſonderen, Differenz des Allgemeinen und Beſondern durch Differenzirung in der Form, und Wiederherſtellung der Identität durch Gleichſetzung des Allgemeinen und Beſondern in der Totalität, worin Beide zur Einheit reconſtruirt ſind; ſie drücken auf dieſe Weiſe den ganzen Vernunftorganismus in den Bewegungen der Weltkörper vollkommen aus, und bilden unter ſich ſelbſt ein in ſich geſchloſſenes Syſtem, den ganzen Typus der Geſetzmäßigkeit.[1]

1. Ein Weſen, welches ſelbſtſtändig, gottgleich, iſt nicht der Zeit untergeordnet, ſondern zwingt dieſe, ihm unterwürfig zu ſein, und macht ſie ſich ſelbſt unterthan. Das Endliche ferner an ſich dem Unendlichen gleichſetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit: ſo daß ſie nicht mehr mit dem, wovon ſie das Quadrat

---

[1] Bruno, S. 104—105, 97—98, 226; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 72—73 (76, 73, 81; Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 35), 78, 80.

iſt, ſondern mit ſich ſelbſt vervielfacht der wahren Idee gleich wird. Aus dieſer Mäßigung der Zeit entſpringt das himmliſche Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit ſelbſt als die völlig gleichen Größen geſetzt werden, die, durch ſich ſelbſt vervielfacht, jenes Weſen göttlicher Art erzeugen. Da die Zeit in den Raum, der Raum in die Zeit untrennbar gewachſen iſt: ſo kann dieſe mit dem Raum ſyntheſirte Zeit (welche Umlaufszeit iſt) kein unmittelbares Verhältniß zum Raum als Raum (zur Diſtanz), ſondern nur zu dem haben, in Anſehung deſſen Beide untrennbar ſind, welches das A^3 iſt. Da ferner die Umlaufszeit nicht ein Theil, ſondern das abſolute Ganze iſt (indem ſie auch ihr Entgegengeſetztes begreift, und Diſtanz und Zeit abſolut verbunden ſind; welches in dem Fall nicht Statt findet): ſo kann ſie, als reelle, ſich zum A^3 nur als die Quadratwurzel verhalten. Es folgt mithin allgemein, daß ſich die Umlaufszeiten in Anſehung aller Weltkörper, wie die Quadratwurzeln aus den Cubis ihrer Entfernungen vom Centro verhalten; welches das erſte der Kepplerischen Geſetze iſt.[1]

2. Wenn nun das von ſich ſelbſt Bewegte auf eine ſolche völlig gleiche Weiſe die Differenz an ſich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in ſeine Differenz ſetzen könnte, entſtünde diejenige Figur, welche der vollkommenſte Ausdruck der Vernunft, die Einheit des Allgemeinen und des Beſondern iſt, die Kreislinie. Wäre dieſe Form allgemein, ſo würden jene himmliſchen Thiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beſchreiben: und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche Du in der Bewegung des Einzelnen gegen ſeine Einheit, im Fall, geſehen haſt, wäre völlig vertilgt. Allein dann wären alle gleich vollkommen. (Vielmehr käme ihnen nur die abſtracte Identität des Verſtandes zu.) Die ungeborne Schönheit aber, die ſich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem,

[1] Bruno, S. 106; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 74—75.

wodurch ſie ſichtbar würde, eine Spur des Beſondern zurückbliebe. Indem ſie ihr Angeſicht an dem Himmel für ſinnliche Augen entſchleierte, wollte ſie, daß jene abſolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erſchiene, in deren jedem zwar dieſelbe Einheit der Differenz und der Indifferenz der Sache nach für unſinnliche Augen ausgedrückt, jedoch nicht dem Schein nach gegenwärtig ſei. So iſt die allgemeine Ellipticität der Bahnen der Weltkörper, das zweite Keppleriſche Geſetz, nichts Anderes, als Differenzirung der in dem erſten ausgedrückten Gleichheit. Die Ellipſe iſt nichts Anderes, als das allgemeine Schema der in der Differenz ausgedrückten In=Eins=Bildung der beiden realen Einheiten, in deren Einer die Differenz der Indifferenz, in der andern die Indifferenz der Differenz gleich geworden. So bewegen ſich die in ſich ſelbſt zurückkehrenden Sphären nicht um Einen Mittelpunkt, ſondern um zwei getrennte Brennpunkte, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten, und deren Einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der ſie genommen ſind, der andere aber die Idee eines jeden Körpers ausdrückt, ſofern er ſich ſelbſt das All und abſolut und ſelbſtſtändig iſt: damit ſo in der Differenz ſelbſt die Einheit und das eigene Verhängniß eines jeden erkannt werde, als beſonderes Weſen abſolut und als abſolut ein Beſonderes zu ſein. [1]

3. Allein weil auch die Differenz in dieſer Beziehung nicht blos für die Erſcheinung, ſondern auch in der Erſcheinung ſelbſt wieder zur Identität gebracht werden ſollte: ſo ſind jene himmliſchen Geſchöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunſt gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem inwohnenden Triebe freier zu folgen; und, damit auf dieſe Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingebornen

[1] Bruno, S. 108—110 (Neue Zeitſchrift, St. II., S. 78).

Zeit lebendig iſt, nicht aufhörte, lebendig zu ſein, in der größeren Entfernung in derſelben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird. Die reelle Gleichſetzung der beiden Einheiten, deren Schema die Kreislinie iſt, wird eben dadurch wieder hergeſtellt, daß die Zeiten ſich nicht wie die durchlaufenen Bogen, ſondern wie die ganzen Räume zwiſchen dieſen und dem Centro verhalten. Denn da dieſe, dem Inhalt nach, einander gleich ſind: ſo folgt, daß in gleichen Zeiten doch wieder gleiche Räume durchlaufen werden. Durch dieſe mehr als ſterbliche Klugheit, welche in der Differenz ſelbſt die Gleichheit bewahrt, geſchieht es, daß die Geſtirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien ſind, doch wahrhaft und der Idee nach Cirkelbahnen beſchreiben. Und dieſes iſt der Sinn des dritten Keppler'ſchen Geſetzes.[1]

Wo Schelling ans Einzelne geht, werden ſeine Sätze ganz ſpielend, da die allgemeinen Kategorien hierfür vollends nicht mehr ausreichen: ſo wenn er die Reihe der Körper des Sonnenſyſtems mit der Reihe der Metalle vergleicht, wobei der Sonne das Gold, als das geronnene Licht, zufällt, und er die Unterſchiede in beiden Reihen auf einen Cohäſionsunterſchied zurückführt. Er will ſchließlich an dieſer Ausführung eine „Probe" ſeiner Principien finden, doch hat er Recht, ihr zu mistrauen, indem er ſelbſt jene erſte, „von höhern Gründen entlehnte Beglaubigung" vorzieht.[2] Die organiſche Natur wird hier gänzlich vergeſſen, und die unorganiſche nur theilweiſe in dieſe Darſtellung des allgemeinen Mechanismus im Weltbau verflochten. —

So iſt alſo das Univerſum in der abſoluten Identität, nicht als in einem ordnungsloſen und unförmlichen Chaos, ſondern in abſoluter Schönheit und Form, dennoch als im Chaos begriffen,

---

[1] Bruno, S. 110; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 79—80.

[2] Neue Zeitſchrift, St. II., S. 91–174; St. III., S. 92—109 (102).

nämlich im abſoluten In-Einander, ohne Raum, ohne Zeit, ohne Unterſcheidbarkeit und dennoch geſchieden, zugleich als Einheit und Allheit. Aber aus dieſer Identität iſt auch das Univerſum nie auf zeitliche Weiſe entſprungen, ſondern wie es jetzt entſpringt, iſt es ewig aus ihr als das Bild der göttlichen Weisheit gerüſtet und gewappnet aus dem Haupt der ewigen Macht entſprungen; und wie es ewig entſprungen iſt, entſpringt es auch jetzt, nämlich ſo, daß ihm jene nicht der Zeit, ſondern der Idee nach vorangeht. In der Mitte aller Sphären, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete ſich das unſterbliche Licht, welches die ewige Idee aller körperlichen Dinge iſt. Je mehr aber ein Ding einzeln iſt und in ſeiner Einzelnheit beharret, deſto mehr trennt es ſich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, und gehört dem an, was nicht iſt, ſondern Grund von Exiſtenz iſt, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge. Das Licht iſt in der Natur ſelbſt das göttliche (zeugende, thätige), wie die Schwere, welche ein Setzen der Nacht in den Tag iſt, das natürliche (mütterliche, empfangende, leidende) Princip, die Natur in der Natur. Durch das göttliche Princip, welches die himmliſchen Dinge lenkt, ſind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet. — Im Erkennen ſelbſt iſt der relative Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen geſetzt. Das Beziehen des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wiſſen hervor, nicht ein abſolut zeitloſes Erkennen, ſondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anſchauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig iſt, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniß. Das Unendliche aber unendlich geſetzt, iſt, was wir Begriff nennen, die Möglichkeit: das Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, die Wirklichkeit: ſo wie das Ewige, unendlich geſetzt, den Schluß, die Nothwendigkeit. Hierin liegt ein ſchwer zu entwickelndes Gewebe, und eine beſtimmte Articulation (der Dialektik

nämlich, deren Fachwerk nur hier und da zu berühren Schelling im Stande iſt). Im Unendlichen drückt ſich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, Subſtanz und Accidenz. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit ſpiegelt ſich das Ewige durch die Begriffe der Urſache und der Wirkung. In der Nothwendigkeit endlich drückt ſich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechſelbeſtimmung der Dinge durch einander aus; und dieſes iſt die höchſte Totalität, welche ſich in der Reflexion erkennen läßt. Die unendliche Form im Schluſſe iſt die kategoriſche: die endliche, die hypothetiſche: die am meiſten von der Natur des Ewigen hat, die disjunctive. O bewundernswürdige Form des Verſtandes! Welche Luſt iſt es, den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüſte der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schluſſes zu erkennen. In dieſer ganzen Sphäre des Wiſſens waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnißart, welche wir die der Reflexion oder des Verſtandes nennen werden. (Schelling hat alſo dieſe Kategorien der ſubjectiven Logik, deren höhere Bedeutung ihm, wie Schlegeln, zwar durch Hegel aufgeſchloſſen worden zu ſein ſcheint, dennoch nicht, gleich Hegel, zu Momenten der ſpeculativen Vernunft erheben können.) — Die Trennung der beiden Welten, jener, welche das ganze Weſen des Abſoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, iſt auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge. Der Organismus verbindet das Licht oder die im Endlichen, das Kunſtwerk das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen. Wir müſſen das Univerſum bis dahin verfolgen, wo der abſolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erſcheint, und in dem Einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieſer die nothwendige Gottwerdung des Menſchen feiern: und, indem wir auf dieſer geiſtigen Leiter

frei und ohne Widerſtand auf und ab uns bewegen, jetzt herabſteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufſteigend und Alles wieder auflöſend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur ſehen.[1]

III. Wie das Geſpräch Bruno ein Bruchſtück aus der reellen Reihe weiter entwickelte, ſo ſchließt ſich die fragmentariſche Fortſetzung dieſes Geſprächs, die Schrift „**Philoſophie und Religion**," als eine Darſtellung aus der ideellen Reihe, die hier die praktiſche Philoſophie genannt wird, ausdrücklich den zwei vorhergehenden Schriften an. Die äußere Veranlaſſung zur Herausgabe war die, daß, indem Schelling durch **Eſchenmayer** (in deſſen Schrift „Die Philoſophie in ihrem Uebergang zur Nichtphiloſophie," 1803) und Andere auch in ſeine Naturphiloſophie einen „ergänzenden Glauben" hereinbrechen ſah, er in dieſer Schrift, den hingeworfenen Fehdehandſchuh aufnehmend, ſich über das Verhältniß von Philoſophie und Glauben ſpeculativer Weiſe erklärt, und dergleichen zudringliche Anhänger ſich allen Ernſtes verbittet.[2] Doch wurde endlich auch er ſelber, ihrem Beiſpiele folgend, in dieſen Glaubensdrang hineingeriſſen, wie dann ſein Beiſpiel wiederum Andere nach ſich gezogen hat. Wenn bei dieſen Letztern aber, wie beim Meiſter, ſich der Glaube auf der höhern Stufe nur reconſtruirt, und reconſtruiren muß, um endlich mit dem abſoluten Wiſſen vollſtändig ausgeſöhnt zu werden (weshalb wir von ihnen auch in der Folge noch zu reden haben): ſo fielen jene Erſtern, die anfänglich zwar auch mit Schelling wenigſtens ſcheinbar von denſelben Principien ausgingen, doch bald in das vulgare Gebiet der längſt abgethanen, hinter uns liegenden Gefühls- und Glaubens-Philoſophie zurück, und verdienen daher in der

[1] Neue Zeitſchrift, St. II., S. 85—87, 46—47, 58 (Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 142); Bruno, S. 119, 123—124, 126 (136, 153—155, 157—160, 161), 176—177, 222.

[2] Philoſophie und Religion, Vorbericht, S. III—VI (S. 20).

Geſchichte der Philoſophie weiter keine Berückſichtigung.[1] Eſchenmayer behauptet, daß das Abſolute der Philoſophie noch nicht der wahre Gott ſei.[2] „Sollen die herrlichſten Provinzen unſeres Geiſtes" (ruft er pathetiſch aus) „durchs Denken verdorben werden? Eine höhere Harmonie, als deren der Verſtand fähig iſt, liegt im Gemüthe des Menſchen, wo der Begriff kein Recht mehr hat. Der Glaube, der in ſich ſelbſt die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verſtande bedarf, hat ein für alle Mal dem Wiſſen entſagt."[3] So iſt Eſchenmayer auch noch in ſeiner „Pſychologie," die 1817 erſchien, obgleich er die Terminologie der Naturphiloſophie immer noch beibehielt, auch wohl hin und wieder ſogar in der Sache noch mit Schelling übereinzuſtimmen vorgibt, doch in der That noch nicht einmal ſo weit, als z. B. Fries, der Fühlen und Denken doch ſchon zu vermitteln ſuchte:

---

[1] Hierher rechne ich Windiſchmann, Wagner, der ſpäter ſich auch noch in eine mathematiſche Philoſophie verirrte, und Krauſe. Wenn mit dem Erſten, der durch Vereinigung im Gebet mit Fürſt Hohenlohe ſich von einem ſechsjährigen Augenübel vollkommen curirt hatte, Hegel, in einem Briefe an ſeine Gattinn (Werke, Bd. XVII., S. 553), ſich vor der Hand recht gut verſtändigt zu haben behauptet: ſo mag er ihm allerdings zugegeben haben, daß der Glaube, die Macht des Geiſtes (wohl auch das Ausruhen der Augen während des langen Betens) dies Wunder bewirken konnte. Die Glaubensphiloſophie iſt hier, wie in Calkers betender Thatahnung (Siehe Oben, Th. I., S. 428) ganz praktiſch geworden. Sonſt gibt Windiſchmann ſelbſt, in der Nachſchrift zu der nunmehr erſchienenen letzten Hälfte des zweiten Bandes der Schlegel'ſchen (nach der Vorerinnerung, S. III) zu Cöln gehaltenen Vorleſungen a. d. Jahren 1804—1806 (S. 547, Anmerk.), Zeugniß davon, daß, „ungeachtet wiederholter mündlicher Auseinanderſetzungen mit Hegel, er über manche Bedenklichkeit ſich noch nicht ganz beruhigt fühlen" könne, ja die ſeitdem erſchienenen Hegel'ſchen „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion den Grundirrthum der Conſubſtantialität des Menſchen mit Gott enthielten" (nur ſie erſt?), und „zum abſoluteſten Rationalismus" die Bahn gebrochen hätten, „wie er ſich im verderblichſten Product der Schule, in dem Leben Jeſu von Strauß," offenbare. Auch Windiſchmann freut ſich dabei, wie Schlegel, der Bekehrung Schellings (S. 546).

[2] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., H. 1, S. 65, 71.

[3] Ebendaſelbſt, S. 47—48, 53—54.

ſondern ſetzt das Gefühl über den Begriff, und überhaupt als das Höchſte. Auch über den unendlichen Progreß kommt er nicht hinweg, indem alle Erkenntniß ihm nichts Anderes, als eine Approximation zur im Ganzen unerreichbaren Idee der Wahrheit iſt: und bleibt durchaus im Kantiſch-Jacobiſchen Reſultate ſtecken, da allein das Factum des Glaubens, als eine unmittelbare Gewißheit aus Offenbarung, uns von Gott und Unſterblichkeit unterrichten ſoll. Ja, er überbietet ſelbſt noch Jacobi, wenn er behauptet, daß die Exiſtenz des Göttlichen unmittelbar auch ohne Zuthun der Vernunft gewiß ſei.[1] Sehr richtig wandte Schelling Eſchenmayern ein, daß die Predigt eines allem Wiſſen entgegengeſetzten Glaubens mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel, nämlich der verderblichſten Aufklärung, ſtamme.[2] —

Schelling ſagt nun: Anfänglich hatten Religion und Philoſophie Ein gemeinſchaftliches Heiligthum. Erſt als der Philoſophie die einzig großen Gegenſtände, um deren willen allein es werth iſt, zu philoſophiren, durch die Religion entzogen wurden, ſtieg der Werth des dem Wiſſen entgegengeſetzten Glaubens. Das Weſen der vollendeten Philoſophie beſteht aber darin, in klarem Wiſſen und anſchauender Erkenntniß zu beſitzen, was die Nichtphiloſophie im Glauben zu ergreifen meint. Das Beſondere, was die Ahnung oder religiöſe Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraus haben ſoll, iſt nichts Anderes, als ein Reſt der Differenz, der in dieſer gänzlich verſchwindet. Religion iſt ein bloßes Erſcheinen Gottes in der Seele, ſofern dieſe auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung iſt (oder, wie Hegel ſich ausdrückt, in der Form der Vorſtellung): dagegen iſt Philoſophie nothwendig eine höhere, und gleichſam ruhigere Vollendung des Geiſtes; denn ſie iſt immer in jenem Abſoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil ſie ſich ſelbſt in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat. Wenn

---

[1] Eſchenmayers Pſychologie (2. Auflage, 1822), S. 116—117, 109, 93, 107, 118—120.

[2] Allg. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 125, 119.

Eſchenmayer alſo Gott noch über'm Abſoluten der Vernunft ſetzt, ſo hat er die Beſchreibung, die der Philoſoph davon macht, nicht verſtanden, indem er die abſolute Identität, als Negation der Gegenſätze, für ein bloßes Product, welches die Vereinigung der Gegenſätze liefert, oder noch gröber für eine Zuſammenſetzung hält.[1]

A. Die Form das Abſolute auszudrücken, welche in der Philoſophie die am meiſten herrſchende geweſen, iſt, daß es an ſich das Weder-Noch der entgegengeſetzten Beſtimmungen, und doch zugleich das gemeinſchaftliche Weſen beider, das Sowohl-Als auch, iſt. Dem Abſoluten kann kein Sein zukommen, als das durch ſeinen Begriff beſtimmt iſt; es iſt alſo überhaupt nicht real, ſondern an ſich ſelbſt nur ideal. Aber gleich ewig mit dem ſchlechthin Idealen iſt die ewige Form, die unter ihm ſteht, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach vorangeht. Dieſe Form iſt, daß das ſchlechthin Ideale, unmittelbar als ſolches, ohne alſo aus ſeiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales ſei. Die Grundwahrheit iſt, daß kein Reales an ſich, ſondern nur ein durch Ideales beſtimmtes Reales, das Ideale alſo das ſchlechthin Erſte ſei. So gewiß es aber das Erſte iſt, ſo gewiß iſt die Form der Beſtimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, ſo wie das Reale ſelbſt das Dritte. Der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung deſſen, von dem ſie ausgeht, verknüpft iſt, darf nicht auf dieſe Verhältniſſe übertragen werden, welche, ihrer Natur nach, blos die einer idealen Folge ſein können. Die Ideen, als die beſondern Formen, in welchen die Eine und gleiche Identität objectiv wird, ſind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz; denn jede Idee iſt ein Univerſum für ſich, und alle Ideen ſind als Eine Idee. Das ſelbſtſtändige Sichſelbſterkennen des ſchlechthin Idealen iſt eine ewige Umwandelung der reinen Idealität in Realität, die Selbſtrepräſentation

[1] Philoſophie und Religion, S. 1—4, 6—10.

des Abſoluten. Das Abſolute wird ſich daher durch die Form nicht in einem blos idealen Bilde von ſich ſelbſt objectiv, ſondern in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Vom Abſoluten zum Wirklichen gibt es keinen ſtetigen Uebergang; der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar. Das Abſolute iſt das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real. Ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie, welche vom Abſoluten ausgegangen wäre: er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen. [1]

Durch dieſelbe ſtille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Weſenheit des Abſoluten ſich im Object ab- und ihm einbildet, iſt dieſes auch, gleich jenem, abſolut in ſich ſelbſt. Dieſes Ichſichſelbſtſein, dieſe eigentliche und wahre Realität des erſten Angeſchauten, iſt Freiheit; und von jener erſten Selbſtſtändigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichſam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt. Das Gegenbild, als ein Abſolutes, das mit dem erſten alle Eigenſchaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut, könnte es nicht ſich in ſeiner Selbſtheit ergreifen, um als das andere Abſolute wahrhaft zu ſein. Aber es kann nicht als das andere Abſolute ſein, ohne ſich eben dadurch von dem wahren Abſoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es iſt wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut nur in der Selbſt-Objectivirung des Abſoluten, d. h. nur ſofern es zugleich in dieſem iſt; dieſes ſein Verhältniß zum Abſoluten iſt das der Nothwendigkeit. Es iſt abſolut frei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in ſeiner eigenen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit,

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 11—14, 21—22, 26—28, 34—35.

iſt, hört es auch auf, frei zu ſein, und verwickelt ſich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener abſoluten, alſo rein endlich iſt. Die Freiheit in ihrer Losſagung von der Nothwendigkeit iſt das wahre Nichts, und kann eben deshalb auch nichts, als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die ſinnlichen und wirklichen Dinge, produciren. Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, ſofern ſie beſtimmt iſt, Endliches zu produciren, in ihm ſich anzuſchauen, Seele iſt. Das, worin ſie ſich objectiv wird, iſt ein bloßes Scheinbild, ein immer und nothwendig Producirtes, das nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf dieſe nur, ſofern ſie von ihrem Urbild abgefallen iſt, wirklich iſt. Dieſer Abfall iſt übrigens ſo ewig (außer aller Zeit), als die Abſolutheit ſelbſt und als die Ideenwelt. Er iſt außerweſentlich für das Abſolute, wie für das Urbild; denn er verändert nichts in Beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch ſich in das Nichts einführt, und in Anſehung des Abſoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für ſich ſelbſt iſt. Das erſcheinende Univerſum hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtſein iſt, das Nichtſein aber ebenſowenig geworden als nicht geworden ſein kann; aus demſelben Grunde kann es weder begrenzt noch unbegrenzt ſein.[1]

Das Fürſichſelbſtſein des Gegenbildes drückt ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale, wo in der gefallenen Welt ſelbſt wieder die urbildliche ſich herſtellt, jene überirdiſchen Mächte, die Ideen, verſöhnt werden, und in Wiſſenſchaft, Kunſt und ſittlichem

[1] Philoſophie und Religion, S. 36—40, 43—44, 49.

Thun des Menſchen ſich herablaſſen in die Zeitlichkeit. Die große Abſicht des Univerſum und ſeiner Geſchichte iſt keine andere, als die vollendete Verſöhnung und Wiederauflöſung in die Abſolutheit. Nur durch die Ablegung der Selbſtheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die Seele wieder dazu, Göttliches anzuſchauen und Abſolutes zu produciren. Wer das gute Princip ohne das böſe zu erkennen meint, befindet ſich in dem größten aller Irrthümer; denn wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philoſophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.[1]

Die Seele, ihren Abfall erkennend, ſtrebt in jedem ihrer Scheinbilder ſo viel möglich die ganze Idee und alle Abſtufungen der Ideen als Potenzen auszudrücken, damit ſie das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Univerſum mache. Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch ſie in ſich, und die, wodurch ſie im Abſoluten iſt, ſind in ihrer Idealität Eine Einheit, und die Idee daher ein abſolutes Eins. In dem Abfall wird ſie zu einem Zwei, einer Differenz; und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Wie die Zeit die Einbildung der Identität in die Differenz iſt, ſo iſt der Raum nothwendig die Zurückbildung der Differenz in die Identität (in der frühern Darſtellung war es gerade umgekehrt; ſo formell ſind dieſe Unterſchiede), die Differenz alſo der Ausgangspunkt. Dieſe, welche im Gegenſatz mit der Identität nur als reine Negation erſcheinen kann, ſtellt ſich im Punkt dar; denn er iſt die Negation aller Realität. Die Identität iſt dadurch geſetzt, daß in der abſoluten Geſchiedenheit jeder Punkt dem andern vollkommen gleich iſt. Das Bild der idealen Einheit iſt in der Zeit als Vergangenheit, ein abgeſchloſſenes Bild für die Seele, worin ſie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anſchaut. Die reale Einheit als ſolche ſchaut ſie in der Zukunft an; denn durch

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 41—42, 44, 43.

dieſe projiciren ſich für ſie die Dinge und gehen in ihre Selbſtheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beiden Gegenbilder gemein; denn die Gegenwart in der Zeit, weil ſie für die Seele nie iſt, wie die ruhige Tiefe des Raumes, ſind ihr ein gleiches Bild des abſoluten Nichts der endlichen Dinge. Wie das wahre Univerſum alle Zeit als Möglichkeit in ſich, aber keine außer ſich hat: ſo ſtrebt das Producirende die Zeit dem Dritten zu unterwerfen, und ſie in der andern Einheit zu feſſeln. Weil aber die Seele nicht zurückkann in die abſolute Theſis, die abſolute Eins, producirt ſie nur die Syntheſis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Abſoluten ungetrübt als ein und daſſelbe Eins, das ſich nicht ſummirt, ſondern als ein unüberwindliches Zwei ſtehen. Das Producirte, die Materie, iſt daher ein Mittelweſen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, des guten und des böſen Princips, gleicherweiſe Theil nimmt, worin die beiden Einheiten ſich durchkreuzend trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild der wahren Realität hervorbringen. Als ein bloßes Idol der Seele iſt ſie, an ſich und unabhängig von dieſer betrachtet, ein vollkommenes Nichts. Inwiefern nun die Seele, von der Seite ihrer Selbſtheit oder Endlichkeit betrachtet, nur durch dieſes Mittelweſen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Weſen erkennt, iſt alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenſtänden an ſich nur noch ein indirectes, durch keine Gleichung aufzulöſendes Verhältniß hat: ſo daß die Dinge in der endlichen Seele nicht unmittelbar aus dem Ewigen entſpringen noch darauf zurückgeführt werden können, ſondern nur als aus einander durch die Reihe der Urſachen und Wirkungen entſpringend begriffen werden können, und die Seele demnach, als identiſch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zuſtand der höchſten Verfinſterung iſt, wie die Natur.[1] Hier

[1] Philoſophie und Religion, S. 44—48, 57 (39).

beginnt die innerſte Umwendung der Schelling'ſchen Denkweiſe, die ſich dann in Schubert vollendete. Wie Fichte immer mehr davon abließ, nur dem Ich Realität zuzuſchreiben: ſo jetzt Schelling, nur der Natur. Gleichwie die Ichheitslehre zuletzt zu einem Sein und feſter Objectivität gelangte, ſo geht die Naturphiloſophie in ſich, um durch Herausheben der negativen Seite der Natur den abſoluten Idealismus zu verwirklichen. Obgleich Schelling in dieſer Schrift die ideelle Reihe der Philoſophie behandeln will, ſo widmet er doch auch hier einen großen Theil ſeiner Betrachtungen wieder der Naturphiloſophie, indeſſen mehr nur, um an ihr den pſychologiſchen Standpunkt des individuellen Geiſtes zu charakteriſiren.

Die Seele, nachdem ſie in die Endlichkeit verſenkt iſt, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, ſondern nur in einer durch die Materie getrübten Geſtalt erblicken. Gleichwohl erkennt ſie auch ſo noch in ihnen die Urweſen, und ſie ſelbſt als Univerſa, zwar differenzirt und außer einander, aber nicht blos als abhängig von einander, ſondern zugleich als ſelbſtſtändig. Als die Abbilder der erſten Ideen und demnach als die erſten abgefallenen Weſen müſſen der Seele diejenigen erſcheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darſtellend, in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen in eigenem Lichte leuchten, und das Licht, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten. Denn dieſe entfernen ſich am wenigſten von den Urbildern, und nehmen auch am wenigſten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten ſich wieder zu den dunkeln Geſtirnen, wie ſich die Ideen zu ihnen ſelbſt verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene ſind. Die Seele ſchaut ſich ſelbſt wieder hinein in die Natur, im Licht, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geiſt iſt. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen geſondert, iſt die Erſcheinungswelt doch für die Seele die Ruine der göttlichen oder abſoluten Welt. Das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten Verneinte iſt das Anſich, und demnach

das Göttliche.[1] Die Natur, die im Identitätsſyſtem das Primat hatte, und in der bisherigen Conſtruction ſo ziemlich auf gleichem Fuß mit der ideellen Reihe behandelt worden war, muß hier, wo der dritte Standpunkt Schellings vorbereitet wird, dem Geiſte weit nachſtehen. Das Herabſteigen der Seele aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt wird dabei ſogar, nach dem Platoniſchen Mythus, als eine Strafe ihrer Selbſtheit ausgeſprochen, wo das Poſitive des Inſichſelbſtſeins ſich ihr zur Negation verkehrt.[2] Es iſt zugleich merkwürdig, wie jede Geſtalt der Philoſophie, ſobald ſie an Schelling kam, unmittelbar von ihm ergriffen wurde. Nachdem er ſich zuerſt an Spinoza, und ſeinen Zeitgenoſſen, Kant, Jacobi und Fichte, groß gezogen, greift er erwachſen zur Vorwelt, und wir ſehen ihn ganz in der Denkweiſe Plato's, beſonders aber der Alexandriner, deren Studium mehrere ſeiner Schriften athmen, heimathlich geworden, bis er in der dritten Evolution ſeines Philoſophirens ſich ein neues Vorbild wählen wird.

B. Nach dieſer Art von Pſychologie — einer Wiſſenſchaft, die Schelling indeſſen anderwärts ſehr herabſetzt, weil ſie die Seele nicht in der Idee, ſondern allein der Erſcheinungsweiſe nach betrachte[3] — geht er nun an die eigentliche Aufgabe dieſer Abhandlung, die Darſtellung der praktiſchen Philoſophie. Nach unſerer Vorſtellung (heißt es) iſt das Wiſſen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Object oder als Endliches, welches dadurch ſelbſtſtändig iſt, und ſich wieder ebenſo verhält, wie ſich das erſte Gegenbild der göttlichen Anſchauung verhielt. Die Seele löſt ſich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich, wie der Verſtand die gefallene Vernunft iſt. Hierdurch iſt der Seele die Möglichkeit gegeben, ganz in die Nichtabſolutheit zu fallen, und in ſich ſelbſt zu ſein: ſo wie die

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 50—52.
[2] Ebendaſelbſt, S. 40, 49, 56, 71.
[3] Vorleſungen über die Methode, S. 131.

Möglichkeit, ſich ganz in die Abſolutheit herzuſtellen und im Abſoluten zu ſein. Der Grund der Wirklichkeit des Einen oder des Andern liegt einzig in der Seele ſelbſt. Dieſes Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit iſt der Grund der Erſcheinung der Freiheit. Wie das Sein der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für ſie keine reale Nothwendigkeit iſt, wie ſie vielmehr in jener nicht ſein kann, ohne eben dadurch wahrhaft in ſich ſelbſt und zugleich abſolut zu ſein: ſo vermag ſie hinwiederum nicht, wahrhaft frei zu ſein, ohne zugleich im Unendlichen, alſo nothwendig zu ſein. Wie die Freiheit der Zeuge der erſten Abſolutheit der Dinge, aber eben deshalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls iſt: ſo iſt die empiriſche Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den ſie ſich durch die Entfernung von dem Urbild begibt. In der Identität mit dem Unendlichen erhebt ſich dagegen die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenſtrebt, zu der, welche die abſolute Freiheit ſelbſt iſt, und in der auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erſcheint, mit ihr in Harmonie geſetzt iſt.[1]

Religion, als Erkenntniß des ſchlechthin Idealen, ſchließt ſich nicht an dieſe Begriffe an, ſondern geht ihnen vielmehr voraus und iſt ihr Grund. Denn jene abſolute Identität, die nur in Gott iſt, zu erkennen, — zu erkennen, daß ſie unabhängig von allem Handeln iſt, als das Weſen oder Anſich alles Handelns, iſt der erſte Grund der Sittlichkeit. Dem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirecten Verhältniß zur Welt, aber in dieſem doch erhaben über ſie erſcheint, erſcheint ſie als Schickſal, welches zu erkennen daher zu der Sittlichkeit der erſte Schritt iſt. In dem Verhältniß der bewußten Verſöhnung mit ihr erkennt die Seele ſie als Vorſehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erſcheinung als unbegriffene

[1] Philoſophie und Religion, S. 55—57 (42).

und unbegreifliche Identität, ſondern als Gott, deſſen Weſen dem geiſtigen Auge ebenſo unmittelbar durch ſich ſelbſt ſichtbar und offenbar iſt, als das ſinnliche Licht dem ſinnlichen Auge. Weil das Weſen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Weſen iſt, ſo iſt, dieſes in ſeinen Handlungen ausdrücken, eben ſo viel, als das Weſen Gottes ausdrücken. Wie es nun ein und derſelbe Geiſt iſt, der die Wiſſenſchaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freiheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen, und der Sinnenwelt zu ſterben, um in der geiſtigen einheimiſch zu ſein, wie alſo weder Sittenlehre noch Sittlichkeit iſt ohne Anſchauung der Ideen: ſo iſt hinwiederum eine Philoſophie, die das Weſen der Sittlichkeit ausſchließt, nicht minder ein Unding.[1] Dieſen Satz, der bei Schelling hier zum erſten Mal gegen den Eſchenmayer'ſchen Vorwurf, daß er „die Tugend ausgeſchloſſen,“ auftritt, führte Hegel gegen Reinhold, — der auch Moralität und Religion mit dem Standpunkt der Naturphiloſophie für unverträglich hielt, —[2] ſchon früher (1802) in ſeiner Apologie der Naturphiloſophie durch, einer Abhandlung,[3] auf die Schelling ſich mehrmals bezieht.[4]

Die Seele iſt nur wahrhaft ſittlich, wenn ſie es mit abſoluter Freiheit iſt, d. h. wenn die Sittlichkeit für ſie zugleich die abſolute Seligkeit iſt. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten ſich demnach nur als die zwei verſchiedenen Anſichten Einer und derſelben Einheit; Beide ſind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm iſt keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus

[1] Philoſophie und Religion, S. 57—59.

[2] Reinholds Beiträge zur leichtern Ueberſicht, Bd. I., H. 2, S. 125 flg.

[3] Hegels Werke, Bd. I., S. 297—319.

[4] Philoſophie und Religion, S. 36, 69. — In der zweiten Stelle iſt ein Citat aus Plato ſtillſchweigend nur der Hegel'ſchen Schrift (Hegels Werke, Bd. I., S. 318) entlehnt. Auch mit Ariſtoteles zeigt Schelling, wiewohl er ſich in einigen Punkten ihm nähert, noch ſpäterhin geringe Bekanntſchaft, indem er z. B. etwas als Zuſatz Jacobi's behauptet, was dieſer noch im Namen des Ariſtoteles anführt (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 100).

den ewigen Geſetzen ſeiner Natur fließende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als ſolche zugleich abſolute Seligkeit wäre; er iſt das gleiche Anſich der Nothwendigkeit und der Freiheit, nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der ſie dieſelbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, ſondern ebenſo in Bezug auf die Gattung. Gott iſt daher das unmittelbare Anſich der Geſchichte, da er das Anſich der Natur nur durch Vermittelung der Seele iſt. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von der Seele erſcheint: ſo iſt die Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung derſelben mit der Freiheit nicht aus der Seele ſelbſt zu begreifen, ſondern erſcheint jederzeit als eine unmittelbare Manifeſtation oder Antwort der unſichtbaren Welt. Da aber Gott die abſolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit iſt, dieſe aber nur in der Geſchichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt ſein kann: ſo iſt auch nur die Geſchichte im Ganzen, und auch dieſe nur eine ſucceſſiv ſich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Geſchichte iſt ein Epos, im Geiſte Gottes gedichtet; ſeine zwei Hauptpartien ſind: die, welche den Ausgang der Menſchheit von ihrem Centro bis zur höchſten Entfernung von ihm darſtellt, die andere, welche die Rückkehr. Die Ideen, die Geiſter, mußten von ihrem Centro abfallen, ſich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Beſonderheit einführen, damit ſie nachher, als beſondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr verſöhnt, in ihr ſein könnten, ohne ſie zu ſtören.[1]

Anfang der Geſchichte. Die geſammte Geſchichte weiſt auf einen gemeinſchaftlichen Urſprung aller Künſte, Wiſſenſchaften, Religionen und geſetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerſte dämmernde Grenze der bekannten Geſchichte ſchon eine von früherer Höhe herabgeſunkene Cultur, ſchon entſtellte Reſte vormaliger Wiſſenſchaft, Symbole, deren Bedeutung längſt

[1] Philoſophie und Religion, S. 61 — 64.

verloren ſcheint. Nach dieſen Prämiſſen bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menſchengattung die Erziehung höherer Naturen genoſſen: ſo daß dieſes Geſchlecht, in dem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, ſofern es nicht dazu gebildet wird, die tiefere Potenz oder das Reſiduum jenes frühern Geſchlechtes iſt, welches, der Vernunft unmittelbar durch ſich ſelbſt theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künſte und Wiſſenſchaften auf der Erde ausgeſtreut, von ihr verſchwunden iſt. Wir werden uns von dieſem höhern Geſchlecht, als der Identität, aus welcher das menſchliche hervorging, gern vorſtellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geſchlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben geſtreut, allein mit Bewußtſein verknüpft. (Iſt dies nicht aber höher?) Die frühere Natur der Erde vertrug ſich mit edlern und höher gebildeten Formen, als die gegenwärtigen ſind: wie die Reſte von thieriſchen Geſchöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich geſucht werden, und die durch Größe und Structur die jetzt exiſtirenden weit übertreffen, beweiſen, daß ſie auch in andern Gattungen lebender Weſen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommner gebildete Gattungen geboren hat, die den veränderten Verhältniſſen der Erde weichend, ihren Untergang fanden.[1] Dieſen Schluß vom Natürlichen aufs Geiſtige zu machen, hat Schelling gar kein Recht, wenn auch überhaupt die thieriſche Rieſenwelt der Vorzeit, deren Exiſtenz die Oryktognoſie uns allerdings beweiſt, nicht vielmehr, ſtatt ein Vollkommeneres zu ſein, ein Unbehülflicheres, Ungeſchlachteteres wäre. An eine hohe Geiſtesentwickelung der Vorwelt aber vollends, auch wenn ſie, was nicht iſt, durch foſſile Menſchengebilde wahrſcheinlich gemacht würde, müßten wir dennoch immer ſchon aus dem Grunde zweifeln, weil der einmal errungene Standpunkt

[1] Philoſophie und Religion, S. 53, 65—67.

des Geiſtes auch die Kraft gehabt hätte, ſich zu erhalten. Wenn Schelling alſo der „ſpäter eingetretenen Inclination der Erd-axe,“ aus der er „die allmälige Deterioration der Erde“ erklärt, als einer „beſtimmten phyſicaliſchen Wahrheit“ Glauben ſchenkt: warum verläßt er hier die phyſicaliſche Erfahrung, die doch eben ſolche Exemplare „ſchönerer Geburten“ aus der präadamitiſchen Zeit, ehe „mit der wachſenden Erſtarrung die Macht des böſen Princips um ſich griff und die frühere Identität mit der Sonne verſchwand,“ gar nicht aufzuweiſen hat? Das Nähere hierüber bei Schubert, beſonders aber bei Steffens.

Unſterblichkeit der Seele. Die Geſchichte des Univerſum iſt die Geſchichte des Geiſterreichs. Die Seele, welche ſich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende deſſelben iſt, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit dieſem: ebenſo auch die Seele, ſofern ſie das Princip des Verſtandes iſt, weil auch dieſe ſich mittelbar durch die erſte auf das Endliche bezieht. Das wahre Anſich oder Weſen der blos erſcheinenden Seele iſt die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntniſſe iſt. Daß nun dieſes ewig iſt, iſt ſogar nur ein identiſcher Satz. Dieſes Ewige der Seele aber iſt nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endloſigkeit ſeiner Dauer; ſondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unſterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieſer Begriff den einer individuellen Fortdauer in ſich ſchließt. Denn da dieſe nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, ſo wäre Unſterblichkeit in dieſem Sinn wahrhaft nur eine fortgeſetzte Sterblichkeit. Der Wunſch nach Unſterblichkeit in ſolcher Bedeutung ſtammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab. Es iſt daher Miskennen des echten Geiſtes der Philoſophie, die Unſterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu ſetzen: und klarer Misverſtand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abſtreifen und

gleichwohl individuell fortdauern laſſen. Wenn Verwickelung der Seele mit dem Leibe, welche eigentlich Individualität heißt, die Folge einer Negation in der Seele ſelbſt und eine Strafe iſt: ſo wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unſterblich ſein, in welchem ſie ſich von jener Negation befreit hat.[1] Deſſenungeachtet verfällt Schelling nachher in die phantaſtiſchſten Vorſtellungen, wie wir ſie in Plato's Phädon leſen; ja, wenn ſie dort immer noch im Nebel des Mythus gehalten ſind, ſo wird hier im buchſtäblichen Sinne eine Palingeneſie der Seele angenommen, in welcher dieſe, je nachdem ſie im gegenwärtigen Zuſtande mehr oder weniger ihre Selbſtheit abgelegt und zur Identität mit dem Unendlichen geläutert hat, entweder auf beſſern Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder, von Materie trunken, an noch tiefere Orte verſtoßen wird, bis ſie, wenn ſie Alles, was blos auf den Leib ſich bezieht, von ſich abgeſondert hat, unmittelbar in das Geſchlecht der Ideen zurückkehrt und rein für ſich in der Intellectualwelt ewig lebt.[2]

Aehnlich, doch auf eine eigenthümliche Weiſe, löſt Schellings Bruder, Carl Eberhard Schelling, ein Arzt, der ſich dem ſpätern Standpunkte der Naturphiloſophie anſchließt, dieſe Frage in einer Abhandlung „Grundſätze zu einer künftigen Seelenlehre:" Das ſo häufige ängſtliche Fragen, ob wohl eine perſönliche Fortdauer nach dem Tode Statt finde, rührt gewöhnlich von einer gewiſſen Engherzigkeit, die ſich der Gemüther der meiſten Menſchen bemächtigt hat, her. So wie die Aufopferung eines Einzelnen für das Ganze dem Egoismus auch in der politiſchen Welt weichen mußte, ſo will jener Engherzigkeit auch der heroiſche Gedanke nicht gefallen, daß das Individuum überhaupt nur des Ganzen wegen und für das Ganze leben und ſterben müſſe. In der urbildlichen Welt wird ſich die Seele deſſen erinnern, was

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 68—69.

[2] Ebendaſelbſt, S. 70—72.

die Welt der Erſcheinung ihrem Ideal Adäquates hervorgebracht hat. Je nachdem alſo unſere Thaten auf dieſer Welt geweſen ſind, werden ſie uns auch Zeugniß reden vor der Seele; und dies iſt die Belohnung, die unſerer wartet. Die Strafe aber wird darin beſtehen, daß man vor der Seele der Vergeſſenheit anheim fällt, wenn man nicht gethan hat, das ihrem Ideal gleicht; denn nur dieſes Letztere iſt beſtändig vor ihr gegenwärtig. [1]

In dieſem Aufſatze, wie in des Bruders Schrift „Philoſophie und Religion," tritt der theoſophiſche Standpunkt des Identitätsſyſtems ſchon mächtig herein, beſonders wo jene fortfährt: Beſteht die Sinnenwelt nur in der Anſchauung der Geiſter, ſo iſt jenes Zurückgehen der Seele in ihren Urſprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflöſung der Sinnenwelt ſelbſt, die zuletzt in der Geiſterwelt verſchwindet. In gleichem Verhältniß, wie dieſe ſich ihrem Centro annähert, ſchreitet auch jene zu ihrem Ziele fort; denn auch den Geſtirnen ſind ihre Verwandlungen beſtimmt und ihre allmälige Auflöſung aus der tiefern Stufe in die höhere. Wie nun die Endabſicht der Geſchichte die Verſöhnung des Abfalls iſt, ſo mag auch dieſer in jener Beziehung von einer mehr poſitiven Seite angeſehen werden. Denn die erſte Selbſtheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbſtheit und Abſolutheit aber, in die ſie ſich durch die Verſöhnung einführen, iſt eine ſelbſtgegebene; ſo daß ſie, als wahrhaft ſelbſtſtändige, unbeſchadet der Abſolutheit, in ihr ſind, wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur, dem Angeſchauten die Selbſtheit verleiht, gibt er es ſelbſt dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichſam: damit die Ideen, welche in ihm ohne ſelbſtgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig exiſtirende wieder in der

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 223—224.

Abſolutheit zu ſein; welches durch die vollkommene Sittlichkeit geſchieht.[1]

C. Die äußeren Formen, unter welchen Religion exiſtirt. Da Gott zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß hat, und der Staat in der höhern ſittlichen Ordnung nur eine zweite Natur repräſentirt: ſo kann die Religion, auch im vollkommenſten Staat, will ſie ſich in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als eſoteriſch oder in Geſtalt von Myſterien exiſtiren. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abſtrahirt, ſo würde man längſt eingeſehen haben, wie Heidenthum und Chriſtenthum von jeher beiſammen waren, und dieſes aus jenem nur dadurch entſtand, daß es die Myſterien öffentlich machte; denn die meiſten Gebräuche und ſymboliſchen Handlungen des Chriſtenthums ſind eine offenbare Nachahmung der in den Myſterien herrſchenden. Wahre Mythologie iſt eine Symbolik der Ideen. Sucht ihr eine univerſelle Mythologie, ſo bemächtiget euch der ſymboliſchen Anſicht der Natur, laſſet die Götter wieder Beſitz von ihr ergreifen und ſie erfüllen: dagegen bleibe die geiſtige Welt der Religion frei, und ganz vom Sinnenſchein abgezogen. Die eſoteriſche Religion iſt ebenſo nothwendig Monotheismus, als die exoteriſche unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erſt mit der Idee des ſchlechthin Einen und abſolut Idealen ſind alle andern Ideen geſetzt. Aus ihr folgt erſt, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem abſoluten Zuſtand der Seelen in den Ideen und der erſten Einheit mit Gott, wo ſie der Anſchauung des an ſich Wahren, an ſich Schönen und Guten theilhaftig ſind: eine Lehre, die ſinnbildlich auch als eine Präexiſtenz der Seelen, der Zeit nach, dargeſtellt werden kann. Unmittelbar an dieſe Erkenntniß ſchließt ſich die von dem Verluſt jenes Zuſtandes, alſo von dem Abfall der

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 72—73.

Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verſchiedenen Anſichten, welche hierüber in der Vernunft ſelbſt liegen, mag dieſe Lehre auch verſchiedene Vorſtellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meiſten der griechiſchen Myſterien geherrſcht zu haben ſcheint, dieſelbe Lehre aber in verſchiedenen Myſterien unter verſchiedenen Bildern, z. B. dem eines ſterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgeſtellt wurde. Den Abfall vom Abſoluten zu verſöhnen, und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein poſitives zu verwandeln, iſt ein anderer Zweck der religiöſen Lehre. Ihre praktiſche Lehre gründet ſich nothwendig auf jene erſte; denn ſie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Myſterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferſtehung der Seele beſchrieben wurde. Die erſte Abſicht der Vereinfachung der Seele und ihrer Zurückziehung von dem Leib war die Geneſung von dem Irrthum, als der erſten und tiefſten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anſchauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr ſittlicher Zweck war die Löſung der Seele von Affecten, denen ſie nur ſo lange unterworfen iſt, als ſie mit dem Leib verwickelt iſt, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unſittlichkeit iſt. Nothwendig endlich iſt mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem ſittlichen Verhältniß zwiſchen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zuſtand verbunden. (Wenn die Präexiſtenz der Seelen nicht der Zeit, ſondern nur dem Begriffe nach gedacht werden darf, mit welchem Rechte kann es ein künftiger Zuſtand?) Die von ſelbſt durch dieſe Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und als Autopten die Wahrheit rein, wie ſie iſt, ohne Bilder ſehen, müßten die Staatsoberhäupter ſein; denn auch die Beſtimmung des ganzen Geſchlechts

würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar. So wäre die Philoſophie, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten ſind, durch ſolche Veranſtaltung mit der Religion in ewigem Bunde.[1]

IV. Die Methodenlehre des akademiſchen Studiums kann nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zuſammenhangs aller Wiſſenſchaften hervorgehen. Dieſe Forderung war nie dringender, als zu der gegenwärtigen Zeit der Geburt einer neuen Welt, wo ſich Alles in Wiſſenſchaft und Kunſt gewaltiger zur Einheit hinzudrängen ſcheint. Dieſe Anſchauung eines organiſchen Ganzen der Wiſſenſchaft iſt nur von der Philoſophie zu erwarten, deren Streben an ſich ſchon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet ſein muß. Das Eine, wovon unſere ganze folgende Unterſuchung abhängig ſein wird, iſt die Idee des an ſich ſelbſt unbedingten Wiſſens, welches ſchlechthin nur Eines und in dem auch alles Wiſſen nur Eines iſt, desjenigen Urwiſſens, welches, nur auf verſchiedenen Stufen der erſcheinenden idealen Welt ſich in Zweige zerſpaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß ſich ausbreitet. Dieſes Wiſſen alles Wiſſens iſt nicht ohne die Vorausſetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittelung auch das wahre Reale ſei, und dieſes in jenem gänzlich aufgehe. Wir können dieſe weſentliche Einheit ſelbſt in der Philoſophie nicht eigentlich beweiſen, da ſie vielmehr der Eingang zu aller Wiſſenſchaftlichkeit iſt. Dieſes aber iſt die Idee des Abſoluten, welche die iſt: daß die Idee in Anſehung ſeiner auch das Sein iſt. Durch dieſes erſte Wiſſen iſt alles andere Wiſſen im Abſoluten, und ſelbſt abſolut; alles Wiſſen, das ſich nicht auf das Urwiſſen bezieht, iſt ohne Realität und Bedeutung. Das Wiſſen in ſeiner Allheit iſt die eine, gleich abſolute Erſcheinung des Einen Univerſum, von dem das Sein oder die Natur die andere iſt. Im Gebiet des Realen herrſcht die Endlichkeit,

[1] Philoſophie und Religion, S. 75—80, 82.

im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes iſt durch Nothwendigkeit das, was es iſt: dieſes ſoll es durch Freiheit ſein. Der Menſch, das Vernunftweſen überhaupt, iſt hingeſtellt, eine Ergänzung der Welterſcheinung zu ſein: aus ihm, aus ſeiner Thätigkeit ſoll ſich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Weſen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftweſen ſoll das Bild derſelben göttlichen Natur, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, demnach im Idealen, ausdrücken.[1]

Wie die ſich in der Endlichkeit reflectirende Einheit des Idealen und Realen als beſchloſſene Totalität, als Natur, im Raum ſich ausdrückt: ſo erſcheint dieſelbe, im Unendlichen angeſchaut, unter der allgemeinen Form der endloſen Zeit. Aber die Zeit ſchließt die Ewigkeit nicht aus; und die Wiſſenſchaft, wenn ſie ihrer Erſcheinung nach eine Geburt der Zeit iſt, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Sache der Zeit iſt die Wiſſenſchaft nur, inwiefern ſie durch das Individuum ſich ausſpricht. Das Wiſſen an ſich iſt aber ſo wenig Sache der Individualität, als das Handeln an ſich. Wie die wahre Handlung diejenige iſt, die gleichſam im Namen der ganzen Gattung geſchehen könnte: ſo das wahre Wiſſen dasjenige, worin nicht das Individuum, ſondern die Vernunft weiß. Dieſe Unabhängigkeit des Weſens der Wiſſenſchaft von der Zeit drückt ſich in dem aus, daß ſie Sache der Gattung iſt, welche ſelbſt ewig iſt. Ueberlieferung iſt der Ausdruck ihres ewigen Lebens. (Daran hat auch Görres feſtgehalten.) Es iſt undenkbar, daß der Menſch, wie er jetzt erſcheint, durch ſich ſelbſt ſich vom Inſtinct zum Bewußtſein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte alſo dem gegenwärtigen Menſchengeſchlecht ein anderes vorgegangen ſein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und Heroen und erſten

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 7–8, 10–12, 14–15, 17–18.

Wohlthäter des menſchlichen Geſchlechts verewigt hat. Es gibt keinen Zuſtand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herſtammte.[1] Dies goldene Zeitalter, welches „in den Ueberlieferungen aller Völker als Zuſtand bewußtloſer Glückſeligkeit und erſter Milde der Erde“ vorkommt, wurde in der „Philoſophie und Religion“ geradezu als „empiriſche Hypotheſe“ aufgeſtellt. Jetzt geſteht Schelling aber, daß eine ſolche keinen erſten Anfang erkläre, und die Erklärung nur weiter zurückſchiebe. Er läßt alſo hier die „Hypotheſe eines Urvolks,“ ſo wie die Frage, ob man „nichts auf die Einheit des Allem eingebornen Erdgeiſtes rechnen will,“ unentſchieden. Man könnte daher geneigt ſein, das Geſagte ſpeculativer Weiſe ſo zu verſtehen, als ob Schelling auch jenem Zuſtande, nur der Würde, und nicht der Zeit nach, eine Priorität einräume, obgleich er dann doch auch wiederum den Orient das Mutterland der Ideen nennt.[2] So ſteht für ihn nur dieſes feſt, was er ſogar in dem transſcendentalen Idealismus ſchon ausgeſprochen hat, daß die Symbole der Mythologie, die wir eben als das geſchichtlich Erſte antreffen, des höchſten Wiſſens Enthüllung ſeien; und hierin können wir ſelbſt ſeinen allerletzten Standpunkt, die Philoſophie der Offenbarung, wo der Mythus eine immer größere Wichtigkeit erhält, ſchon im Keime angelegt finden.

Wodurch ſich Wiſſen von Wiſſen unterſcheidet, iſt die Form, die im Beſondern aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, welches wir inſofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Weſen aber iſt nicht reell, iſt blos Schein: das beſondere Wiſſen, rein als ſolches, demnach kein wahres Wiſſen. Es iſt klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft abſoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Beſondere, und daſſelbe, was dem Verſtand als bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit, Weſen

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 30—32, 168 (Philoſophie und Religion, S. 67—68).

[2] Ebendaſelbſt, S. 310.

ohne Form erſcheint, eben dieſes auch die Wirklichkeit und die Form ſei; dies iſt die Idee aller Ideen, und aus dieſem Grunde die des Abſoluten ſelbſt. Es iſt nicht minder offenbar, daß das Abſolute an ſich betrachtet, da es eben nur dieſe Identität iſt, an ſich weder das eine noch das andere der Entgegengeſetzten ſei, daß es aber als das gleiche Weſen beider, und demnach als Identität in der Erſcheinung nur entweder im Realen oder im Idealen ſich darſtellen könne. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen ſelbſt wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengeſetzten, ſondern die reine Identität beider, als ſolche, durchbräche: ſo wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, ſelbſt innerhalb der Erſcheinung, gegeben. Die Identität von ſich ſelbſt und ſeinem Entgegengeſetzten als reines Sein mit Verneinung aller Thätigkeit, im Realen, iſt der Raum: als reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seins, im Idealen, die Zeit. Beide ſind blos relative Abſolute, da ſie die Idee aller Ideen nicht an ſich, ſondern nur in getrenntem Reflex darſtellen. Wenn nun Mathematik ganz in jenen beiden Anſchauungsarten gegründet iſt, ſo folgt, daß in ihr eine Erkenntnißart herrſchend ſein müſſe, die der Form nach abſolut iſt. Die Darſtellung des Allgemeinen und Beſondern in der Einheit heißt überhaupt Conſtruction, die von der Demonſtration wahrhaft nicht unterſchieden iſt. Dieſelbe Einheit drückt ſich als die von Form und Weſen aus, da die Conſtruction, welche als Erkenntniß blos Form ſcheinen würde, zugleich das Weſen des Conſtruirten ſelbſt iſt. Die Formen der Mathematik, wie ſie jetzt verſtanden werden, ſind Symbole, für welche denen, die ſie beſitzen, der Schlüſſel verloren gegangen iſt, den, nach ſichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides beſaß. Der Weg zur Wiedererfindung des urſprünglichen Seins kann nur der ſein, ſie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen. Und ſo lange, als die Mathematik nicht ſymboliſch begriffen iſt, wird ſie den

blos formellen Charakter der abſoluten Erkenntnißart behalten. Auf dem nun betretenen Wege wird die Philoſophie auch die Mittel der Enträthſelung und der Wiederherſtellung jener uralten Wiſſenſchaft an die Hand geben. [1] Es zeigt ſich hier ein Anklang an Novalis.

Die ſchlechthin und in jeder Beziehung abſolute Erkenntnißart, welche das Urwiſſen unmittelbar und an ſich ſelbſt zum Grund und Gegenſtand hat, iſt die Philoſophie. Darſtellung in intellectueller Anſchauung iſt philoſophiſche Conſtruction; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, ſo können auch die beſondern, in deren jeder die gleiche Abſolutheit des Urwiſſens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanſchauung enthalten ſein, und ſind inſofern Ideen. Die Philoſophie iſt alſo die Wiſſenſchaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Wer die intellectuelle Anſchauung nicht hat, verſteht auch nicht, was von ihr geſagt wird; ſie kann alſo überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Beſitzes iſt die klare und innige Einſicht der Nichtigkeit aller blos endlichen Erkenntniß. Man kann ſie in ſich bilden; in dem Philoſophen muß ſie gleichſam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, Alles nur zu ſehen, wie es in der Idee ſich darſtellt. Was den Wechſel der Philoſophien betrifft, ſo exiſtiren die ſcheinbaren Veränderungen der Philoſophie nur für die Unwiſſenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Beſtrebungen genug gibt, die ſich für philoſophiſche ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen iſt. Oder ſie ſind Verwandelungen, die einen wirklichen Bezug auf Philoſophie haben; ſo ſind es Metamorphoſen ihrer Form. Ihr Weſen iſt unwandelbar daſſelbe, ſeit dem Erſten, der es ausgeſprochen hat. Wenn noch Umgeſtaltungen in der Philoſophie Statt finden, ſo iſt dies Beweis, daß ſie

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 85—92, 95—96.

ihre letzte Form und abſolute Geſtalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einſeitigere und umfaſſendere Formen; jede ſogenannte neue Philoſophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erſcheinungen ſich drängen, iſt begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn ſchärft, den Trieb entzündet. Selbſt aber auch, wenn die Philoſophie in der abſoluten Form wird dargeſtellt ſein, wird es Niemand verwehrt ſein, ſie wieder in beſondere Formen zu faſſen. Die andern Wiſſenſchaften könnten ſich Glück wünſchen, wenn erſt bei ihnen jener Wechſel der Formen ernſtlicher einträte. Um die abſolute Form zu gewinnen, muß ſich der Geiſt in allen verſuchen; dies iſt das allgemeine Geſetz jeder freien Bildung. [1] Die Subſtanz dieſer auch in der Neuen Zeitſchrift gleichzeitig aufgeſtellten Anſicht über Geſchichte der Philoſophie, hatte Hegel [2] bereits 1801 ausgeſprochen, am ausführlichſten dann aber erſt ſpäter in der Einleitung zu ſeinen Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie [3] wiſſenſchaftlicher begründet. Selbſt Schiller hat ſchon 1789 dieſes angedeutet: „Der philoſophiſche Geiſt hat ſich frühe überzeugt, daß im Gebiete des Verſtandes, wie in der Sinnenwelt, Alles in einander greife. Er hat die Wahrheit immer mehr geliebt, als ſein Syſtem, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit der neuern und ſchönern vertauſchen. Durch immer neue und immer ſchönere Gedankenformen ſchreitet der philoſophiſche Geiſt zu höherer Vortrefflichkeit fort.“ [4]

Den innern Typus der Philoſophie, aus welchem Schelling dann die Form des äußern Organismus der Wiſſenſchaften ableitet, beſtimmt er folgendermaßen: Die abſolute Form der Identität iſt, ſich ſelbſt auf ewige Weiſe Subject und Object

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 96—98, 115—117.
[2] Werke, Bd. I., S. 167—172, 200—201.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. XIII., S. 19—64.
[4] Schillers ſämmtliche Werke, Bd. VII., S. 7—8.

zu ſein. Nicht das Subjective oder Objective in dieſem ewigen Erkenntnißact, als ſolches, iſt die Abſolutheit: ſondern das, was von Beiden das gleiche Weſen iſt, und was eben deswegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieſelbe identiſche Weſenheit iſt in dem, was wir die objective Seite jenes abſoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität: und in dem, was die ſubjective, als Realität in die Idealität gebildet; ſo daß in jeder von beiden die gleiche Subject-Objectivität, und in der abſoluten Form auch das ganze Weſen des Abſoluten geſetzt iſt. Das Abſolute an ſich iſt weder die eine noch die andere dieſer Einheiten, aber als abſoluter Indifferenz-Punkt der Form und des Weſens aufgefaßt, zugleich das nothwendige Weſen beider Einheiten. Beide differenziren ſich für die Erſcheinung nothwendig, wie ſich das abſolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ verſchiedene Brennpunkte ausdrückt. Die vom Weſen unterſchiedene Form, als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit, iſt die Natur: die Einheit, wodurch ſich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in ſich ſelbſt ſind. Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterſchieden, und iſt die der idealen oder geiſtigen Welt. Dieſe rein für ſich betrachtet, iſt die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität, als ihr Centrum, zurückgehen, und im Unendlichen ſind, wie ſie durch die erſte in ſich ſelbſt ſind. Der nothwendige Typus der Philoſophie iſt, den abſoluten Centralpunkt gleicherweiſe in den beiden relativen und hinwiederum dieſe in jenem darzuſtellen; und dieſe Grundform, welche im Ganzen ihrer Wiſſenſchaft herrſchend iſt, wiederholt ſich nothwendig auch im Einzelnen. [1]

Dieſer innere Organismus des Urwiſſens drückt ſich nun auch im äußern Ganzen der Wiſſenſchaften aus. Alles

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 154—158.

Objectivwerden des Wiſſens geſchieht nur durch Handeln, welches ſelbſt wieder ſich äußerlich durch ideale Producte ausdrückt. Das allgemeinſte derſelben iſt der Staat, der nach dem Urbild der Ideen geformt iſt. (Jeder individuelle Menſch — ſagt Schiller,[1] ſich an Fichte's erſte „Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten" anſchließend — trägt, der Anlage und Beſtimmung nach, einen reinen idealiſchen Menſchen in ſich, den Staat, die objective Form, in deren Einheit ſich zu vereinigen, die Mannigfaltigkeit der Subjecte die große Aufgabe ihres Daſeins ſetzt.) Die Staatsverfaſſung iſt ein Bild der Verfaſſung des Ideenreichs: in dieſem iſt das Abſolute, als die Macht, von der Alles ausfließt, der Monarch; die Ideen ſind die Freien; die einzelnen wirklichen Dinge die Sklaven und Leibeigenen. Die Wiſſenſchaften, inſofern ſie durch oder in Bezug auf den Staat Objectivität erlangen, heißen poſitive Wiſſenſchaften. Die erſte, welche den abſoluten Indifferenzpunkt, in dem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, objectiv darſtellt, wird die unmittelbare Wiſſenſchaft des abſoluten und göttlichen Weſens, demnach die Theologie, ſein. Die reelle Seite, die Wiſſenſchaft der Natur, inſofern ſie poſitiv iſt, iſt die Wiſſenſchaft des Organismus, alſo die Medicin: die ideelle Seite die Wiſſenſchaft der Geſchichte, und, inwiefern das vorzüglichſte Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfaſſung iſt, die Jurisprudenz. Die Theologie iſt die oberſte Facultät, weil in ihr das Innerſte der Philoſophie objectivirt iſt; inſofern das Ideale die höhere Potenz des Realen iſt, folgt, daß die juridiſche Facultät der medieiniſchen vorangehe. Die Philoſophie, weil ſie Alles iſt, kann eben deswegen keine beſondere Facultät ſein. Die wahre Objectivität der Philoſophie in ihrer Totalität iſt nur die Kunſt, und die vierte Facultät müßte die der Künſte ſein.[2]

---

[1] Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 247, und Anmerkung.

[2] Vorleſungen über die Methode, S. 158, 110, 159—162.

A. Theologie. Der erſte Urſprung der Religion, ſo wie jeder andern Erkenntniß und Cultur iſt allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich. (Hier iſt die Philoſophie der Offenbarung mit dürren Worten ausgeſprochen, und der Standpunkt der Abſolutheit des ſpeculativen Wiſſens ſomit aufgegeben.) Ich halte den Zuſtand der Cultur durchaus für den erſten des Menſchengeſchlechts, und die erſte Gründung der Staaten, der Wiſſenſchaften, der Religion und der Künſte für gleichzeitig oder vielmehr für eins: ſo daß dies Alles nicht wahrhaft geſondert, ſondern in der vollkommenſten Durchdringung war, wie es einſt in der letzten Vollendung wieder ſein wird.[1] Das iſt viel weiter gegangen, als ſelbſt der orthodoxeſte Vertheidiger des Buchſtabens der Bibel behaupten wird; denn während dieſe nur Ein Menſchenpaar vollkommen aus Gottes Schöpferhand hervorgehen läßt, ſo Schelling das ganze Geſchlecht. Gott gibt ſich hiernach unmittelbar mit der Einrichtung der Rechts- und Staats-Verfaſſungen, der Erfindung der Künſte und Wiſſenſchaften u. ſ. w. ab.

Ungeachtet dieſer ganz ſchiefen Anſicht, iſt die Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums doch leidlich ſpeculativ. Beſonders aber hier wird der Einfluß des Hegel'ſchen Aufſatzes, „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt," der unmittelbar dieſen Schelling'ſchen Vorleſungen vorherging, unverkennbar. Doch ſind die erſten Keime dieſer Anſichten auch ſchon in Hegels „Differenz" anzutreffen.[2] Schelling ſagt, ohne ſeine Eigenthümlichkeit aufzugeben: Im Chriſtenthum wird das Univerſum überhaupt als Geſchichte, als moraliſches Reich angeſchaut. In der Mythologie der Griechen wurde das Unendliche nur im Endlichen angeſchaut, und auf dieſe Weiſe ſelbſt der Endlichkeit untergeordnet. Ganz anders iſt das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an ſich ſelbſt geht,

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 167, 169.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 269.

in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur als Allegorie des erſten und in der gänzlichen Unterordnung unter daſſelbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer ſolchen Religion objectiv werden, iſt nothwendig ſelbſt ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt, die Geſtalten nicht bleibend, ſondern erſcheinend, nicht ewige Naturweſen, ſondern hiſtoriſche Geſtalten, in denen ſich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erſcheinung allein durch den Glauben feſtgehalten werden kann, niemals aber in eine abſolute Gegenwart verwandelt wird. Da, wo das Unendliche ſelbſt endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es iſt Polytheismus möglich. Da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins; und es iſt kein Polytheismus, als ein Zugleichſein göttlicher Geſtalten, möglich. Jeder beſondere Moment der Zeit iſt Offenbarung einer beſondern Seite Gottes, in deren jeder er abſolut iſt. Was die griechiſche Religion als ein Zumal hatte, hat das Chriſtenthum als ein Nacheinander. Die Religion der griechiſchen Welt verhält ſich zur chriſtlichen, wie Natur und Geſchichte. Gott wird in der Natur gleichſam exoteriſch, inwiefern das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird: der Idee nach aber, eſoteriſch. In der idealen Welt, alſo vornehmlich der Geſchichte, legt das Göttliche die Hülle ab; ſie iſt das laut gewordene Myſterium des göttlichen Reichs. Es iſt Gott ſelbſt, der die Ideen offenbart. Der Begriff der Offenbarung iſt darum ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum. Die Ideen deſſelben können allein durch Handeln objectiv werden. Wie im Heidenthum die Natur das Offenbare war, dagegen die ideale Welt als Myſterium zurücktrat: ſo mußte im Chriſtenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. [1]

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 169—173, 181—182, 174.

Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Anſicht ausgehen, daß das Univerſum überhaupt, und ſo auch inwiefern es Geſchichte iſt, nothwendig nach zwei Seiten differenzirt erſcheine; und dieſer Gegenſatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, iſt für ſich zureichend, das Weſen und alle beſondern Beſtimmungen des Chriſtenthums einzuſehen. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern, und dadurch zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt daher nothwendig der Menſch gewordene Gott, Chriſtus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, der die Menſchheit in ihrer Niedrigkeit anzieht. Er ſelbſt geht zurück ins Unſichtbare, und verheißt ſtatt ſeiner nicht das im Endlichen bleibende Princip, ſondern den Geiſt, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als ſolches das Licht der neuen Welt iſt. Daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, dabei kann ſchlechterdings nichts zu denken ſein, da Gott ewig außer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt alſo eine Menſchwerdung von Ewigkeit. Der Menſch Chriſtus iſt alſo in der Erſcheinung nur der Gipfel und inſofern auch wieder der Anfang derſelben; denn von ihm aus ſollte ſie dadurch ſich fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und deſſelben Leibes wären, von dem er das Haupt iſt. Die Einheit Aller im Geiſt bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart dargeſtellt, dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche, als lebendiges Kunſtwerk. Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt ſich allein durch die ſubjective Beſtimmung auf, Beide auf eine unbegreifliche Weiſe als Eins zu denken; eine ſolche ſubjective Einheit drückt der Begriff des

Wunders aus. Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigene Geburt in die Endlichkeit, iſt der erſte Gedanke des Chriſtenthums: und die Vollendung ſeiner ganzen Anſicht des Univerſum und der Geſchichte deſſelben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm ſchlechthin nothwendig iſt. Der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes iſt das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes, eröffnet. [1]

B. Wie das Abſolute ſelbſt in der Doppelgeſtalt der Natur und Geſchichte als Ein und daſſelbe erſcheint, zerlegt die Theologie, als Indifferenzpunkt der realen Wiſſenſchaften, ſich von der einen Seite in die Hiſtorie, von der andern in die Naturwiſſenſchaft, deren jede ihren Gegenſtand getrennt von dem andern, und eben damit auch von der oberſten Einheit betrachtet. Dies verhindert nicht, daß nicht jede derſelben in ſich den Centralpunkt herſtellen, und ſo in das Urwiſſen zurückgehen könne. Könnte in beiden das reine Anſich erblickt werden, ſo würden wir daſſelbe, was in der Geſchichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die vollendete Welt der Geſchichte wäre ſelbſt eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit ſelbſt erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Auch die Geſchichte kommt aus einer ewigen Einheit, und hat ihre Wurzel ebenſo im Abſoluten, wie die Natur. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verſtand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen, was iſt denn dieſes oder jenes Individuum Anderes, als eben das, welches dieſe oder

---

[1] Vorl. über die Methode, S. 179—181, 192—193, 183—185.

jene beſtimmte Handlung ausgeführt hat. War alſo die Handlung nothwendig, ſo war es auch das Individuum. Was allein als frei und demnach objectiv zufällig in allem Handeln erſcheinen kann, iſt blos, daß das Individuum von dem, was vorherbeſtimmt und nothwendig iſt, dieſes Beſtimmte gerade zu ſeiner That macht. Uebrigens aber und was den Erfolg betrifft, iſt es, im Guten wie im Böſen, Werkzeug der abſoluten Nothwendigkeit.[1]

Selbſt unter dem Heiligſten iſt nichts, das heiliger wäre, als die Geſchichte, dieſer große Spiegel des Weltgeiſtes, dieſes ewige Gedicht des göttlichen Verſtandes. Erſt dann erhält die Geſchichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empiriſchen Urſachen, indem ſie den Verſtand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. Geſchichte iſt weder das rein Verſtandes-Geſetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Geſetzloſe, ſondern was mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Die ewige Nothwendigkeit offenbart ſich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerſtreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinſchaftlichen Keim des Endlichen verſchloſſen ruht. Mit dem Abfall von ihr offenbart ſie ſich als Schickſal, indem ſie in den wirklichen Widerſtreit mit der Freiheit tritt. Die neuere Welt iſt allgemein die Welt der Gegenſätze; und wenn in der alten im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter Einer gemeinſchaftlichen Hülle vereinigt liegt, ſo hat der Geiſt der ſpätern Zeit zuerſt dieſe Hülle geſprengt, und jenes in abſoluter Entgegenſetzung mit dieſem erſcheinen laſſen. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, ſo iſt die moderne die der Individuen: dort iſt das Allgemeine wahrhaft das Beſondere, das Geſchlecht wirkt als Individuum, hier iſt umgekehrt die Beſonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden ſoll (ein Schiller'ſcher

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 213—214, 177—178.

Gedanke[1]). Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menſchen von der Natur. Nicht die Hingabe an dieſe ſelbſt iſt die Sünde, ſondern, ſo lange ſie ohne Bewußtſein des Gegentheils iſt, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewußtſein darüber hebt die Unſchuld auf, und fordert daher auch unmittelbar die bewußte Verſöhnung und die freiwillige Unterwerfung, die, an die Stelle der bewußtloſen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schickſal tretend, und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherſtellend, in der Idee der Vorſehung ausgedrückt iſt. Das Chriſtenthum alſo leitet in der Geſchichte jene Periode der Vorſehung ein.[2] Auch Görres hat dieſen Gegenſatz, wie Schelling ſchon im Syſtem des transſcendentalen Idealismus, der Eintheilung der Weltgeſchichte zu Grunde gelegt.

Als den Gegenſtand der Hiſtorie beſtimmten wir die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des nach dem göttlichen Vorbilde geformten Staats, der das unmittelbare und ſichtbare Bild des abſoluten Geſammtlebens der Wiſſenſchaft, der Religion und der Kunſt im Ganzen der Menſchheit iſt. Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die ſich nothwendig äußerlich und in einer objectiven Einheit ausdrückt, differenzirt ſich in dieſer Erſcheinung ſelbſt wieder nach zwei Seiten. Die vollkommene Erſcheinung derſelben im Idealen iſt der vollkommene Staat, deſſen Idee erreicht iſt, ſobald das Beſondere und das Allgemeine abſolut eins, Alles, was nothwendig, zugleich frei, und alles frei Geſchehende zugleich nothwendig iſt. Indem das äußere und öffentliche Leben, in einer objectiven Harmonie jener Beiden, verſchwand: mußte es durch das ſubjective in einer idealen Einheit erſetzt werden, welche die Kirche iſt. Der Staat, in ſeiner Entgegenſetzung gegen die Kirche, iſt ſelbſt wieder die Naturſeite des Ganzen, worin Beide

---

[1] Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 256—261.

[2] Vorleſungen über die Methode, S. 218—219, 222, 153—154, 175—176 (134; Kritiſches Journal der Phil., Bd. II., St. III., S. 37).

eins ſind. Die Einheit mußte das Herrſchende werden, aber nicht in der abſoluten, ſondern abſtracten Geſtalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche weſentlich verflochten iſt. Im Gegentheil mußte die Vielheit oder Menge durch ihre Entgegenſetzung mit der Einheit ſelbſt ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf, Werkzeug des Allgemeinen zu ſein.[1]

C. Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu faſſen, müſſen wir auf den Urſprung und die Bedeutung von dieſen ſelbſt zurückgehen. Jener liegt in dem ewigen Geſetze der Abſolutheit: ſich ſelbſt Object zu ſein. Die Ideen ſind die einzigen Mittler, wodurch die beſondern Dinge in Gott ſein können; ſie ſind die erſten Organismen der göttlichen Selbſtanſchauung; ſie verhalten ſich als die Seelen der Dinge, dieſe als ihre Leiber. Wie das Abſolute in dem ewigen Erkenntnißact ſich ſelbſt in den Ideen objectiv wird, ſo wirken dieſe auf eine ewige Weiſe in der Natur. Von der Philoſophie iſt die erſte und nothwendige Abſicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Abſoluten zu begreifen; und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Act der Subject-Objectivirung iſt, iſt Philoſophie der Natur die erſte und nothwendige Seite der Philoſophie überhaupt. In der Natur, als der blos relativ-realen Seite (in den beſondern Dingen), iſt die reale Einheit im Uebergewicht: ſo daß ſie im Gegenſatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverſtellt in ein Anderes hervortritt, als das Negative, die letztere dagegen als das Poſitive und das Princip von jener erſcheint. Die Natur iſt, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht: und, als diejenige Einheit, wodurch dieſe in ſich ſelbſt ſind, das Aphelium des Univerſum, der Ort der Entfernung von Gott, als dem wahren Centro.[2] Gerade ſo nennt Hegel die Natur das abſolute Andersſein der göttlichen Idee.

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 226, 236 (Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 5), 229—230.

[2] Vorleſungen über die Methode, S. 239—242, 254—255; Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. II., St. III., S. 43.

Ueber das Studium der Phyſik und Chemie wiederholt oder ergänzt Schelling meiſt nur das früher Geſagte. Der Weltkörper (heißt es) gleicht der Idee, deren Abdruck er iſt, darin, daß er, wie dieſe, productiv iſt und alle Formen des Univerſum aus ſich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erſcheinung nach der Leib des Univerſum, differenzirt ſich in ſich ſelbſt wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie ſind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren iſt, und die deswegen als unorganiſch erſcheinen. Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie ſind, ſo iſt die ihr eingebildete Seele das Licht. Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet; denn die Materie muß Form werden und in die Beſonderheit übergehen, damit das Licht als Weſen und Allgemeines eintreten kann.[1] Weiter bekämpft Schelling die Theorie der Poren in der Phyſik, und die Stoffe und Materien der Chemie,[2] ganz wie es Hegel[3] ſpäter in ſeiner Naturphiloſophie gethan. Auch die Polemik gegen Newtons Attractivkraft (wie die ſchon früher angeführte gegen ſeine Farbenlehre) ſtimmt völlig mit der Hegel'ſchen überein.[4]

Das Gebiet der Phyſik in ihrer gewöhnlichen Abſonderung beſchränkt ſich auf die Sphäre des allgemeinen Gegenſatzes zwiſchen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die abſolute Wiſſenſchaft der Natur begreift in einem und demſelben Ganzen ſowohl dieſe Erſcheinungen der getrennten Einheit, als die der höhern organiſchen Welt, durch deren Producte die ganze Subject-Objectivirung, in ihren zwei Seiten zugleich, erſcheint. Wie der Organismus nichts Anderes, als die Natur im Kleinen und in der vollkommenſten Selbſtanſchauung iſt, ſo muß auch

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 261, 267, 269—271.
[2] Ebendaſelbſt, S. 272—278.
[3] Encyklopädie, §. 293, S. 291—292; §. 334, S. 344—346.
[4] Vorl. über die Methode, S. 266; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 76. (Hegels Encyklopädie, §. 270, S. 263—266; §. 320, S. 323—325.)

die Wiſſenſchaft deſſelben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur wie in Einen Brennpunkt zuſammenbrechen und eins machen. Die Medicin, die Krone und Blüthe aller Naturwiſſenſchaften, muß allgemeine Wiſſenſchaft der organiſchen Natur werden. Sind die Naturforſcher alle, jeder in ſeiner Art, Prieſter und Dollmetſcher gewiſſer Naturkräfte: ſo bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt, und ſchaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organiſchen Leibes. Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subject-Objectivirung iſt, iſt, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengeſetzt und als Subſtanz erſchien, in ihm dem Licht verbunden und bloßes Accidenz des Anſich des Organismus, und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Act der Umwandlung der Subjectivität in die Objectivität kann die Objectivität oder die Materie nur Accidenz ſein, dem die Subjectivität als das Weſen oder die Subſtanz entgegenſteht, welche aber in der Entgegenſetzung ſelbſt die Abſolutheit ablegt, und als blos relativ Ideales (im Licht) erſcheint. Der Organismus iſt es alſo, welcher Subſtanz und Accidenz als vollkommen eins, und, wie in dem abſoluten Act der Subject-Objectivirung, in Eins gebildet darſtellt. Für die körperlichen Dinge, deren Begriff blos der unmittelbare Begriff von ihnen ſelbſt iſt, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen. Im Organismus, deſſen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge iſt, fällt das Licht in das Ding ſelbſt. Entweder iſt nun das ideelle Princip der Materie nur für die erſte Dimenſion verbunden; in dieſem Fall enthält das organiſche Weſen blos die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimenſion der Schwere ſich vermählt, ſo iſt die Materie zugleich für dieſe, welche die des Seins in andern Dingen iſt, als Accidenz geſetzt, und das organiſche Weſen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In

dem erſten Verhältniß, welches das der Reproduction iſt, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beſchränkt, und dadurch ſelbſt eins: in dem andern, welches das der ſelbſtſtändigen Bewegung iſt, geht das Individuum über ſeinen Kreis hinaus auf andere Dinge; Möglichkeit und Wirklichkeit können hier alſo nicht in Ein und daſſelbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche geſetzt ſein ſollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältniſſe in dem höhern verknüpft werden, und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in daſſelbe fällt, worein jene, ſo iſt damit die höchſte Function des ganzen Organismus geſetzt: die Materie iſt in jeder Beziehung und ganz Accidenz des Weſens, des Idealen, welches an ſich productiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich ſinnlich-producirend, alſo anſchauend iſt. Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbſtanſchauung beſteht und die Wirkung von ihr iſt, ſo iſt in den lebenden Weſen dieſes ewige Produciren ſelbſt erkennbar gemacht und objectiv geworden. [1]

D. Wiſſenſchaft der Kunſt. Die Kunſt iſt eine Verkündigerinn göttlicher Geheimniſſe, die Enthüllerinn der Ideen: eine ungeborne Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Geſtalt dem ſinnlichen Auge ebenſo verborgen und unzugänglich iſt, als die der gleichen Wahrheit. Dem Philoſophen iſt die Kunſt eine nothwendige, aus dem Abſoluten unmittelbar ausfließende Erſcheinung, und nur inſofern hat ſie Realität für ihn. [2] Selbſt bis dahin hat Schelling nach Hegel hin ſeine Denkungsart umgewendet, daß er jetzt die Philoſophie über die Kunſt ſetzt, und zwar noch

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 279–280, 283, 285 (Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, Vorrede, S. v–vi), 287–288, 290–293.

[2] Ebendaſelbſt, S. 305, 307–308.

unumwundener, als Hegel es ſich 1801 zu thun getraute,[1] — wohl nur um nicht zu direct in Widerſpruch mit dem bisherigen Philoſophiren Schellings zu gerathen, eine Rückſicht, die dieſer gegen ſich ſelbſt nicht zu haben brauchte, und die ſpäter auch bei jenem[2] fortfiel, nachdem ſein Freund Folgendes geſagt: Die Kunſt, obgleich ganz abſolut vollkommene In-Eins-Bildung des Realen und Idealen, verhält ſich doch ſelbſt wieder zur Philoſophie, wie Reales zum Idealen. In dieſer löſt der letzte Gegenſatz des Wiſſens ſich in die reine Identität auf, und nichtsdeſtoweniger bleibt auch ſie im Gegenſatz gegen die Kunſt immer nur ideal. Inſofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen iſt, inſofern iſt in dem Philoſophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künſtler reell iſt. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philoſophie die Kunſt Gegenſtand eines Wiſſens werden könne, ſondern auch, daß außer der Philoſophie und anders als durch Philoſophie von der Kunſt nichts auf abſolute Art gewußt werden könne. Philoſophie der Kunſt iſt nothwendiges Ziel des Philoſophen, der in dieſer das innere Weſen ſeiner Wiſſenſchaft wie in einem magiſchen und ſymboliſchen Spiegel ſchaut. Der begeiſterte Naturforſcher lernt durch ſie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunſt, und die Art, wie die ſinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch dieſe ſelbſt ſinnbildlich erkennen.[3] Wie dann Schelling die Natur mit der Dante'ſchen Hölle vergleicht, ſo mit dem Fegefeuer „die Geſchichte, deren Natur ſtufenweiſes Fortſchreiten iſt, nur Läuterung, Uebergang zu einem abſoluten Zuſtand. Dieſer iſt nur in der Kunſt gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens und wahrhaft im Centro iſt."[4]

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 269—270.
[2] Hegels Encyklopädie, §. 556 flg., S. 568 flg.
[3] Vorleſungen über die Methode, S. 313—314, 320—321.
[4] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. II., St. III., S. 43.

Drittes Kapitel.

Die theoſophiſche Naturphiloſophie.

Die Conſtruction im Abſoluten ließ die Dinge nicht aus ihm heraustreten. Die theoſophiſche Naturphiloſophie betrachtet nun näher, wie jedes, indem es an Gott, als ſeiner Wurzel, befeſtigt bleibt, Darſtellung Gottes iſt, und aus welchem Grunde er ſich in ihnen darſtellt. Die Theoſophie iſt eine Rückkehr in den Standpunkt des Identitätsſyſtems, aber ſo daß ſie auch den Unterſchied ſich zu bewahren weiß. Beſonders hier legt Schelling einen Werth darauf, daß die abſolute Production des philoſophiſchen Wiſſens in der intellectuellen Anſchauung zugleich ein abſolut Gegebenes und Erfahrenes iſt. Indem das denkende Subject dieſe Wahrheit bei Schelling nicht in ſich entwickelt, ſondern nur in ſich findet, ſo iſt dieſe Speculation von der Glaubensphiloſophie eigentlich gar nicht mehr verſchieden. Es iſt aber nicht die Glaubensphiloſophie der Reflexion, welche im Auch und dem unendlichen Progreſſe ſtecken bleibt, ſondern, wie die Schleiermacher'ſche, eine ſolche, die aus der Sehnſucht in die Befriedigung und den gegenwärtigen Genuß des Abſoluten zurückgeholt iſt. Die dialektiſche Hin- und Herbewegung aber des Subjects am Objecte, die bei Schleiermacher der aus der Reflexionsphiloſophie ihm noch anklebende Ueberreſt war, iſt hier gänzlich getilgt, bis ſie in Solger (der höchſten Verklärung der Glaubensphiloſophie) dem abſoluten Inhalt wieder gegenübertritt und mit demſelben ſich zuſammenzuſchmelzen ſtrebt.

In den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie," die 1805 in den Jahrbüchern der Medicin (Bd. I., Heft 1, S. 1—88) erſchienen, theilt Schelling zunächſt den metaphyſiſchen Kern ſeiner neu gewonnenen Anſichten mit. Dieſen entwickelt er dann in verſchiedenen andern Abhandlungen, indem er Natur,

Sittlichkeit, Kunſt, Religion im Lichte des neuen Standpunkts betrachtet, und geht im letzten Erzeugniß ſeines Geiſtes bis zu einem ausgeſprochenen Abfall von aller Speculation fort. Zur Erſteigung dieſes theoſophiſchen Standpunkts war ihm die aus mehreren ſeiner Schriften dieſer Periode hindurchblickende Lectüre Jacob Böhms behülflich, über deren bisherige Unterlaſſung er ſich ſelber anklagt,[1] und die ihm vielleicht von Hegel, einem großen Verehrer dieſes Theoſophen, angerathen worden war. Görres verſucht, ihm auch in dieſes letzte Stadium ſeiner philoſophiſchen Laufbahn zu folgen, ja bis an Friedrich v. Schlegel heranzukommen. Auch die Bekanntſchaft Schellings mit Hamanns Schriften, den er einen tiefſinnigen, urkräftigen Geiſt nennt, fällt in dieſe Zeit; und er verdankte ſie, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach, Jacobi'n.[2] Gegen Fichte, der ihm den Vorwurf macht, die verſchrieenſten und ſeltenſten Schwärmer zu leſen und zu benutzen,[3] vertheidigt er ſich auf die Art, daß er ſagt: Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geſchiedenheit der Meinungen muß aufhören, und Alles zuſammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken; denn die Frucht, die reif iſt, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geiſtern vieler Menſchen liegt ein Geheimniß, das da ausgeſprochen ſein will; und es wird ausgeſprochen werden. Ob ich eine Schule will? Gebt mir Einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorgt, daß auch der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen: und ich verſpreche euch einſt noch den Ὅμηρος, das einigende Princip, auch für die Wiſſenſchaft. (Hegel?) Hierzu bedarf es keiner Schüler, ſo wie keines Hauptes noch Meiſters. Keiner lehret den Andern, oder iſt dem Andern verpflichtet, ſondern Jeder dem Gott, der aus Allen

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 156—157.

[2] Philoſophiſche Schriften, S. 346, 388, 489—490; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94, 173—174, 192 Anmerkung.

[3] Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 266.

redet.[1] Um dieſe Verſchmelzung ſelber noch vorzunehmen, läßt er auch in dieſer Theoſophie Spinoziſtiſche Anſichten und Aeußerungen erſt recht mit den bisher gebrauchten und neu hinzugekommenen Elementen, beſonders den Gedanken Böhms und der Neuplatoniker, unterlaufen, und bildet ſo einen vollſtändigern Eklekticismus, als das ſpätere Fichte'ſche Syſtem iſt.

I. Metaphyſik der Theoſophie. Das Abſolute, das er jetzt faſt ausſchließlich Gott nennt, wird beſchrieben, und ſeine Erkenntnißart angegeben. Hierauf geht Schelling zur Betrachtung der endlichen Dinge über, und gibt drittens das Verhältniß beider Seiten zu einander an.

A. Alle wahre Erfahrung iſt religiös. Das in der Erfahrung allein Seiende iſt eben das Lebendige, Ewige, oder Gott. Gottes Daſein iſt eine empiriſche Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wiſſenſchaft, noch in Religion oder Kunſt, als die der Göttlichkeit des All. Wohl iſt Religion nicht Philoſophie; aber die Philoſophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wiſſenſchaft verbände, wäre auch jenes nicht. Wohl erkenne ich etwas Höheres, denn Wiſſenſchaft. Und wenn der Wiſſenſchaft nur dieſe zwei Wege zur Erkenntniß offen ſind, der der Analyſe oder Abſtraction, und der des ſynthetiſchen Ableitens, ſo läugnen wir alle Wiſſenſchaft des Abſoluten. Es läßt ſich von Gott nichts abſondern; denn eben darum iſt er abſolut, weil ſich von ihm nicht abſtrahiren läßt. Es läßt ſich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entſtehend; denn eben darum iſt er Gott, weil er Alles iſt. Speculation iſt Alles, d. h. Schauen, Betrachten deſſen, was iſt in Gott. Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat nur inſoweit Werth, als ſie ſpeculativ iſt, d. h. Contemplation Gottes, wie er iſt.[2]

---

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 154; 157; Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 11.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, Vorrede, S. xvii (Bd. II., H. 2, S. 283); S. 3, 9—10, 28—29.

Die Vernunft kann nichts bejahen, als was die unendliche Poſition ſeiner ſelbſt iſt. Dieſes iſt die Idee der Abſolutheit. Die Vernunft, inwiefern ſie Gott affirmirt, kann nichts Anderes affirmiren, und vernichtet zugleich ſich ſelbſt als eine Beſonderheit, als etwas außer Gott. Das Denken iſt nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein; denn Alles iſt nur Gottes oder des Alls. Ueberhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, ſondern nur eine Vernunft, die uns hat. Iſt nichts außer Gott, ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat in der ewigen Selbſtbejahung. Er bewirkt nichts; denn er iſt Alles. Bejahung des Seins iſt nichts Anderes, denn das Sein ſelbſt, und ebenſo Erkenntniß des Seins. Dieſe göttliche Selbſtbejahung bricht in der Intelligenz zu der Form der Selbſtbejahung durch, die ſich als perſönliches Bewußtſein durch das „Ich bin" ausſpricht. Gott iſt nicht das Höchſte, ſondern er iſt das ſchlechthin Eine; er iſt nicht anzuſchauen als Gipfel oder Ende, ſondern als Centrum, nicht im Gegenſatz einer Peripherie, ſondern als Alles in Allem. Es gibt daher kein Aufſteigen der Erkenntniß zu Gott, ſondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menſchen wäre, ſondern nur des Göttlichen durch das Göttliche. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menſchen auf göttliche Weiſe zwingt zu handeln, wie es recht iſt: ſo gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menſchen ſelbſt ſtammt, und in der das Erkennende und das Erkannte, als ſolche, ebenſo, wie dort das Handelnde, verſchwinden.[1]

Im Widerſpruch gegen die Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik ſagt Schelling hier: Abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven kann nicht bloßes Gleichgewicht ſein oder Syntheſe,

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 13—15, 27 (Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 50, 111, Anm.), 17—18.

ſondern allein gänzliches Einsſein. Die Vernunft ſetzt in dieſer Idee weder die Negation von Gegenſätzen, noch ſetzt ſie auch wirklich Gegenſätze in ihr: ſie ſind nicht, denn ihre poſitive Identität iſt geſetzt; und ſie ſind auch nicht nicht, denn es iſt nicht ihre Negation geſetzt. Die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt nicht das beſondere Weſen Gottes (denn das Weſen Gottes iſt kein Beſonderes), ſondern das Weſen aller Dinge, das ſchlechthin Allgemeine, das Gleiche in Allem; wovon der Grund nur in Gott liegt, der die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt, und durch welchen, als allgemeine Subſtanz, alle Subſtanz gleichfalls in ſich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten iſt. Die Abſolutheit oder die unendliche Selbſtbejahung iſt das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, ſondern als das ewige Sein und Beſtehen Gottes in ſich ſelbſt. Gott iſt alſo das allein Wirkliche, eben daher allein Anſchauliche, und in allem Anſchaubaren wirklich allein Angeſchaute. Und ſo Gott nicht in dieſer Welt die Wirklichkeit iſt, ſo wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit ſein, d. h. er wird nicht Gott ſein. Die bisherigen Erklärungen enthalten die bloßen Anfänge der Philoſophie, über welche mit Jemanden zu ſtreiten völlig zwecklos iſt.[1]

B. Von dem ewigen Nichtſein des Endlichen. Alle wahre Betrachtung auch des Einzelnen iſt Intuition actueller Unendlichkeit. Gott iſt die unendliche Poſition von ſich ſelbſt, heißt: Gott iſt die unendliche Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt. Eine actuelle Unendlichkeit lauterer Selbſtbejahung iſt begriffen in der ſchlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott ſich ſelbſt bejahet. Jede Poſition folgt unmittelbar aus Gott, als ein eigenes All. Gleich ewig und eins in Gott iſt die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 22—23, 26—29 (Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 14—15).

Poſitionen, die in ihm begriffen ſind, und das unendliche Fürſichſelbſtſein dieſer Poſitionen, welches wir auch ſchlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Denn das Unendliche iſt unendlich und für ſich ſelbſt, nur inwiefern es in Gott als abſoluter Einheit begriffen iſt; abgeſehen von dieſer Einheit, fiele es der bloßen Relation mit Anderem anheim. Die Einheit aber iſt wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer ſelbſt, nur inſofern ſie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Poſition von ſich ſelbſt und alſo auch für ſich ſelbſt iſt. Ein All vermag nicht zu ſein, was bloße Einheit iſt, in der das Leben des Beſondern unterdrückt iſt, ſondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des beſondern Lebens beſteht. Gott und All ſind daher völlig gleiche Ideen; und Gott iſt unmittelbar kraft ſeiner Idee die unendliche Poſition von ſich ſelbſt (von ihm Gleichen), zu ſein abſolutes All. Hinwiederum iſt das All nichts Anderes, denn die Affirmation, damit Gott ſich ſelbſt bejahet, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit. Und da Gott nicht ein von dieſer Selbſtbejahung verſchiedenes Weſen, ſondern eben durch ſein Weſen die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt: ſo iſt das All nicht ein von Gott Verſchiedenes, ſondern ſelbſt Gott. Das gottgleiche All iſt nicht allein das ausgeſprochene Wort Gottes, ſondern ſelbſt das ſprechende, nicht das erſchaffene, ſondern das ſelbſt ſchaffende und ſich ſelbſt offenbarende auf unendliche Weiſe. Nur das All iſt wahrhaft geſchieden und für ſich, weil außer ihm Nichts iſt.[1] Das abſtracte Fürſichſein hat nämlich das Andersſein ſich noch gegenüber; nur das wahrhafte Fürſichſein hat das Andersſein in ſich aufgenommen, und iſt darin bei ſich. Schelling ſpricht ſo hier eigentlich ganz ſchon in Kategorien der Hegel'ſchen Logik.

Die Idea iſt das Beſondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott iſt: das Leben des Dinges in Gott. Das Zeitleben aber iſt nur das Leben des Dinges, ſo weit es durch

---

[1] Jahrb. d. Medicin, Bd. I., H. 1, S. 30—34; Von der Weltſeele, S. xxxiv.

die bloßen Verhältniſſe der Poſitionen unter einander möglich iſt; d. h. es iſt ein nichtiges Leben. Das Centrum oder die abſolute Einheit iſt das Bekräftigende in jeder Poſition. Das in der Beziehung der Poſitionen auf einander Entſtandene, inwiefern es blos auf Relation beruht, iſt, wie die Bilder ſind, welche von zuſammengelenkten oder aus einander gebrochenen Strahlen unter gewiſſen Verhältniſſen hervorgebracht werden; es iſt nicht, weil es kein unum per se, ſondern ein bloßes unum per accidens iſt. Dieſes Bild, das nichts für ſich und an ſich iſt, wird gleichwohl in dieſem Nichtsſein für ſich Widerſchein ſowohl der Unendlichkeit, als der Einheit. Die Idea iſt der in dem Nichtsſein des Dinges für ſich durchleuchtende Blitz, der es ſichtbar und erſcheinen macht. Wir ſehen die Poſition mit dem, was an ſich Nichts iſt, alſo eine Miſchung von Realität und Nicht-Realität. Das Ding iſt daher ein bloßes Mittelweſen. Jedes Weſen exiſtirt in der Zeit nur mit ſo viel ſeiner ſelbſt, als an ihm Relation iſt; und auch nur dieſes, was in Gott ewig vernichtet iſt, wird an ihm durch die Zeit vernichtet. Jede Qualität der Natur iſt eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Poſition Gottes. Das Daſein des Menſchen dauert nur ſo lange die Verhältniſſe der Poſitionen ſich ſo gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene ſtreben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit. Der Menſch vergeht, ſobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deshalb etwas im All verſchwände: wie der Regenbogen verſchwindet, obgleich alle Elemente ſeiner Erſcheinung beſtehen, wenn nur ihre beſtimmte wechſelſeitige Relation geändert iſt. In dem Werden und Vergehen der Dinge ſchaut das All ſein eigenes heiliges und unendliches Leben an. Nie vermag die Urſach eines Dinges es der Subſtanz oder dem Weſen nach zu ſchaffen; ſie beſtimmt an ihm allein das Nichtweſentliche. In Anſehung des All iſt die endloſe Dauer nicht vom Augenblick verſchieden; es wäre gleich unendlich in dieſem, wie in jener. Auch die Seele, nicht in ihrem

Centro gefaßt, ſondern creatürlich, iſt nicht minder ein lediglich tranſitives Weſen oder Phänomen, als die Dinge oder der Leib, welchen ſie erkennt. Warum iſt nicht Nichts, warum iſt überhaupt Etwas? Das All iſt dasjenige, dem es ſchlechthin unmöglich iſt, nicht zu ſein: wie das Nichts, dem es ſchlechthin unmöglich iſt, zu ſein. Dem Nichts iſt daher nur das All ſchlechthin entgegengeſetzt, keineswegs aber das Ding, ſondern dieſes nur beziehungsweiſe und zum Theil; denn es iſt ihm nicht ſchlechthin unmöglich, nicht zu ſein, ſondern nur ſofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen iſt. Die Frucht dieſer Betrachtung iſt die Einſicht: daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu ſein vermag, daß nur Unendliches iſt, abſolute, ewige Poſition von ſich ſelbſt, welche Gott iſt und als Gott All. Blos durch verworrene Betrachtungsart verwandelt ſich das Weltall für uns in ein Syſtem von Körpern: wahrhaft aber iſt es der unendliche und unſterbliche Gott, der in dem Weltſyſtem lebt, und allgemeine affectionsloſe Subſtanz, das durchaus und in jeder Rückſicht Beſtimmungsloſe, iſt.[1] Läuft ſo dieſe Philoſophie hoher Offenbarung nicht Gefahr, in den trivialſten Theismus zurückzufallen, aus dem Schelling ſelber uns befreit hat?

Dies iſt das Wunder aller Wunder, das Geheimniß der ewigen Liebe, welche allein durch den Gegenſatz zur Einheit mit ſich ſelbſt dringt: daß, was für ſich abſolut ſein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für ſich zu ſein, ſondern es nur in und mit den Andern iſt. Der Typus des dreieinigen Weſens drückt ſich im Größten, wie im Kleinſten ab. Dieſer Gott, in dem das Weſen aller Dinge iſt, der aber ſelbſt in ungetrübter Einheit beſteht, ſetzt aber außer und über den beſondern Dingen noch das ſchlechthin potenzloſe Bild ſeiner potenzloſen Identität. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zuſammentreffen, da

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 34, 36—38, 49, 40—44, 46, 50—52, 62—63, 69.

verſchwindet alle Potenz, und das Göttliche ſelbſt tritt hervor, und leuchtet durch in der quantitäts- und dimenſionsloſen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes iſt.[1] Dieſe Identität in Gott wird jetzt, zum Gegenſatze gegen die frühern Behauptungen, von der Indifferenz unterſchieden, die nur in den abgeleiteten Dingen ſei. Ebenſo tritt die Abſcheidung des Grundes der Natur, als der ewigen Geburt aller Dinge, von der zeitlichen ſichtbaren Natur, als der blos unter Relationen beſtehenden Erſcheinung derſelben, immer ſtärker hervor. Ueber die Potenzen, die hier die Qualitäts-Unterſchiede im Univerſum genannt werden (ſo daß auch hier das Studium Böhm's die Kategorie der Quantität verdrängte), kommt nichts Neues vor, außer etwa, daß das Licht, als die Unendlichkeit in der Einheit beſtimmt, blos für einen einzelnen Ausdruck dieſer Stufe der Natur angeſehen wird, und *Klang* und andere Erſcheinungen mit ihm in gleichen Rang erhoben werden, die Schwere das Herz der Dinge, nicht aber ihre Beſonderheit anſehen ſoll u. ſ. w. Der Unterſchied der Potenz gilt aber nicht mehr in Bezug auf das Ding ſelbſt, ſondern wird nur gemacht in Relation eines Dings auf andere beſondere Dinge. Das Ganze der „göttlichen Alles auflöſenden Philoſophie" wird dann in folgendem allgemeinen Schema dargeſtellt; jedoch mistraut Schelling hier ſchon dieſer Methode ſeines zweiten Standpunkts, indem er den Misbrauch mit angeſehen, den Görres und Andere damit getrieben, und daher jetzt die davor warnt, die den Geiſt nicht haben, dieſes Schema zu beleben.

Gott.

Das All.

Relativ reales All.		Relativ ideales All.
Schwere (A^1), Materie.		Wahrheit, Wiſſenſchaft.
Licht (A^2), Bewegung.		Güte, Religion.
Leben (A^3), Organismus.		Schönheit, Kunſt.
Das Weltſyſtem.	Vernunft.	Die Geſchichte.
Der Menſch.	Philoſophie.	Der Staat.

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 52 (Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 60), 59, 63, 69.

Während in der Neuen Zeitſchrift die Gegenſätze ideell, die Einheit das Reelle war, iſt jetzt die Differenz reell: Denn das Endliche, wie das Unendliche, jedes dieſer Attribute Gottes, iſt ſelbſt göttlich und von eigner Selbſtſtändigkeit. Die Einheit Beider iſt keine endliche, in der nur vernichtbare Gegenſätze begriffen ſind, die der Verbindung bedürfen, ſondern eine göttliche Identität ſolcher, deren jedes für ſich ſein könnte, und doch nicht iſt ohne das Andere. Der Vernunft iſt der Gegenſatz ebenſo urſprünglich und wahr, als die Einheit. Der Gegenſatz muß ſein, weil ein Leben ſein muß; denn der Gegenſatz ſelbſt iſt das Leben und die Bewegung in der Einheit. (Die gegenſatzloſe Quantität iſt in der That nur das Todte.) Aber die wahre Identität hält ihn ſelbſt unter ſich als bewältigt; d. h. ſie ſetzt ihn als Gegenſatz und als Einheit zugleich: und iſt ſo erſt die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit.[1] Dies, daß die göttliche Liebe bis zur Realität der Gegenſätze herabſteigt ohne ſich zu verlieren, iſt eine viel tiefere Beſtimmung, als die der früheren Indifferenz; und Schelling nähert ſich damit noch mehr dem Standpunkt Hegels, den dieſer übrigens ſchon 1801 in ſeiner „Differenz" ganz deutlich ausgeſprochen hatte, indem er zuerſt ſich dieſer dem bisherigen Gebrauche Schellings ganz entgegengeſetzten Terminologie bediente.[2] Soweit konnte Schelling aber mit Hegel nicht gleichen Schritt halten, daß, ungeachtet der

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 53—56, 66, 60, 70, 52 (Von der Weltſeele, S. XLIX); Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 49—50.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 256—257. — Später hatte Sinclair, der mit ſeinen Anſichten zwiſchen beiden Männern ſteht, und auch die Naturphiloſophie auf das Einzelne der Phyſik in ſeinem Werke, „Verſuch einer durch Metaphyſik begründeten Phyſik" (1813), anwenden wollte, daſſelbe in einigen allgemeinen Sätzen (S. 148) aufgeſtellt: „Die höchſte Grundform der Dinge iſt das vollkommenſte Füreinander-Sein, daß ſie, indem ſie auf das Vollkommenſte an ſich ſind, zugleich auf das Vollkommenſte im Ganzen ſind, eine Vereinigung des Unterſcheidens und Nichtunterſcheidens," u. ſ. f.

Realität der Gegenſätze, ſeine Identität darum nicht eine durchaus und in jeder Rückſicht unbeſtimmte, und ſomit ſchlechthin impotente würde.

C. Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen. Die Endlichkeit beſteht nur in den Relationen der Weſenheiten auf einander, die Gott ihnen nicht geben, nicht poſitiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn ſchon als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt ſetzen) kann; — nicht nehmen, weil er ſie ſonſt zu einem reinen abſoluten All machen müßte, wie er ſelbſt iſt. Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Sein iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott.[1] Doch kann Schelling die ſpeculative Vernichtigung des Endlichen, zu der er ſelber uns angeleitet, nun nicht mehr feſthalten, wenn er ſagt: Dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Menſch iſt allerdings nur Dein Leben in und unter Relationen, und inſofern blos die Erſcheinung Deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur iſt Dein Weſen oder Deine Idea, und zwar als Deine (weil Gott nicht ſo arm iſt, daß er nach Allgemeinbegriffen ſchaffte), eine ewige Wahrheit in Gott, ſondern auch die Relation ſelbſt, durch welche Du wirklich biſt, iſt (obgleich nichts an ſich) doch mit der Weſenheit zugleich, alſo auf ewige Weiſe zeitlos in Gott.[2] Hier wird nicht nur die Relation zu etwas Subſtantiellem, ſondern ſogar, wie bei Jacobi, das intelligible allgemeine Weſen der einzelnen Dinge zu einem abſtracten Verſtandesbegriffe gemacht, um ſich daran einen Vorwand für das Perenniren der Endlichkeit, die als ſolche in die Intellectualwelt erhoben wird, zu reſerviren. Durchaus phantaſtiſch aber wird dieſe Apotheoſe des Einzelnen dadurch, daß es als Einzelnes, wie in der perſiſchen Religion, zugleich

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 75—76.

[2] Ebendaſelbſt, S. 76—77.

ſeine beſondere Idee im Gegenſatze zu den andern Einzelnen derſelben Gattung behalten ſoll, als wenn nicht alle einzelnen Dinge derſelben Gattung Eine Idee haben müßten.

Das Endliche iſt an ſich ſelbſt nichts, und in ſeinem Sein nur Widerſchein des Abſoluten; es iſt nur die Relation ſelbſt, und mittelbar das, was in Relation iſt, ſofern es in Relation iſt. Aber dieſes Nichts aller Relation iſt nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All ſetzt die mit den Weſenheiten gleich ewigen Relationen derſelben ewig als Nichts, und iſt inſofern das Nichts aller beſondern Dinge als Dinge, da es im Gegentheil die Poſition der ewigen Weſenheiten iſt. Die Lehre vom Abſoluten iſt die Lehre vom abſoluten Nichts der Dinge, als endlich exiſtirender. Die einzige und eigentliche Sünde iſt eben die Exiſtenz ſelbſt (was Baader ſchon beſtritt). Das Sein der Dinge in Gott iſt ihr Nichtſein in Relation auf einander: ſo wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht-in-Gott-ſein oder ihr Nichtſein in Anſehung Gottes involvirt. Das Endliche iſt überhaupt nicht; allein das Göttliche iſt. Wenn Alles, was die endlichen Dinge als ſolche von Gott unterſcheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Poſitivem beſteht: ſo muß das Reelle oder die Subſtanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott, ſein.[1] Und doch ſollte vorhin jeder Menſch eine beſondere Idee als eine ewige Wahrheit in Gott beſitzen.

Warum Gott es zu dem Andern ſeiner kommen läßt, hat Schelling beſonders in dieſem letzten Standpunkte ſeines Philoſophirens unterſucht. Schon das bereits Angeführte hat dies Verhältniß angedeutet. Klarer, und ganz ſpeculativ, iſt es in der Streitſchrift gegen Fichte enthalten: Ein Weſen, das blos es ſelbſt wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt; denn es hätte nichts, darin es ſich offenbar würde. Es könnte

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 80—82, 86—87 (Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 95, 146).

eben darum nicht als Eins ſein; denn das Sein, das actuelle, wirkliche Sein iſt eben die Selbſtoffenbarung. Soll es als Eins ſein, ſo muß es ſich offenbaren in ihm ſelbſt; es offenbart ſich aber nicht, wenn es blos es ſelbſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt. Dieſes Andere, da es nur durch das Band der Exiſtenz des Einen, alſo nicht außer dem Einen iſt, kann von dieſem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſein, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen oder werden; denn es gehört ja zu der Exiſtenz des Einen, und iſt alſo mit dieſem ſeienden Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm. Was als Eines iſt, muß in dem Sein ſelbſt nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils oder als Vielheit ſein; und dieſes Band eines Weſens, als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielen, iſt eben ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens. Dieſe Exiſtenz iſt Gott, welcher ſich offenbart als die Einheit im Gegentheil. So exiſtirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur das abſolute Band oder die lebendige Copula Beider, die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten; ja eben dieſe Copula iſt allein die Exiſtenz ſelbſt, und nichts Anderes. In dem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Luſt, ſich ſelbſt zu bejahen. Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen Sichſelberwollens iſt die Welt, die vollſtändige und in progreſſiver Entwickelung ausgebreitete Copula ſelber.[1] Dieſe Selbſtoffenbarung der göttlichen Einheit als eines Gegenſatzes iſt der Punkt, woraus die Solger'ſche Philoſophie entſprang. In dieſer lebendigen Identität, ſetzt Schelling in Jacob Böhm's Manier hinzu, nun haſt

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 53—54, 56—58, 66 (Von der Weltſeele, S. XXII—XXV; Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 150 Anmerkung).

Du zumal den Widerſtreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Denn die Einheit iſt in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer ſelbſt, bejaht; und die ſtille Einigkeit des Weſens bricht durch den Gegenſatz, und macht nur darin auch ihn ſelbſt und zugleich ſich offenbar. Das Univerſum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band ſich ſelbſt bejaht, iſt nur Univerſum durch die Einheit in der Vielheit. Entſtehen und Vergehen ſind an ſich oder dem Poſitiven nach betrachtet, ſelbſt nur das Sein; und nichts ſtirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott ſelbſt ſterben.[1]

Das Verhältniß dieſer Anſicht zur Erfahrung als Erkenntniß kann kein Verhältniß der Entgegenſetzung, ſondern nur das einer urſprünglichen, innern Einheit ſein. Das göttliche Band aller Dinge, dieſen in der Schale der Endlichkeit verſchloſſenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim, ſucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Hätte ſie dieſen Zweck je vollkommen und allſeitig erreicht, ſo würde ihr Gegenſatz mit der Philoſophie, und mit dieſem die Philoſophie ſelbſt als eine eigene Sphäre oder Art der Wiſſenſchaft verſchwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abſtractionen löſten ſich auf in die unmittelbare freundliche Anſchauung. Das Höchſte wäre wieder ein Spiel und Luſt der Einfalt, das Schwerſte leicht, das Unſinnlichſte das Sinnlichſte, und der Menſch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur ſelbſt leſen, deſſen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abſtraction und der falſchen Theorien längſt unverſtändlich geworden iſt. Die lang verkannte Natur ſelbſt wird, Alles erfüllend, durchbrechen; alle Blättlein und Bücher werden ſie nicht aufhalten: alle Syſteme der Welt nicht hinreichen, ſie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wiſſenſchaft und Erkennt-

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 59 (Von der Weltſeele, S. xxv), 66—67.

niß, wie ſchon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Sein und im Leben der Natur.[1] Schelling vergißt nur, daß der höchſte Genuß allein die reife Frucht der ſauren Arbeit des Denkens ſein kann; und ganz ſanguiniſch iſt die Hoffnung, daß wir dereinſt nur den Mund würden aufzuthun brauchen, damit uns die Wahrheit empiriſch fertig und anſchaulich hereinfliege.

II. Dieſe Metaphyſik ſeines theoſophiſchen Standpunkts wird nun auf die einzelnen Potenzen des Univerſums angewendet.

A. Die Natur betrachtet vornehmlich der Verlauf der Jahrbücher der Medicin, und hier tritt die Terminologie Jacob Böhm's immer mächtiger hervor: In allem einzelnen Wirklichen iſt eben die Exiſtenz ſelbſt (die Subſtanz) das Grundloſe, Unendliche, allein aus ſich ſelbſt Faßliche. Die Stätte der Einzelnheit dagegen iſt die ewige Nacht, als des an und für ſich Unoffenbaren; ſie iſt nur an und mit dem Unendlichen, nichts wahrhaft Reelles, ſondern lediglich eine Faſſung oder Imagination, welche ohne das, ſo ſich in ihr faßt, niemals erſcheinen könnte. Du ſiehſt die Dinge weder ohne die Subſtanz, denn ſo entfliehen ſie in die Nacht: noch mit ihr, denn ſo durchſcheinet ſie das Eine. Durch die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Subſtanz empfinden ſie das ewige Daſein in ſich ſelbſt. Das Princip der Identität ſagt nichts Anderes aus, denn die ewige Copula deſſen, das an ſich ſelbſt iſt, mit dem, das an und für ſich ſelbſt nicht ſein könnte, d. h. die abſolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. In jedem Vernunftſatz werden alſo nicht Gleiche, ſondern wirklich Entgegengeſetzte verbunden; in Gott iſt die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Urſache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, ſondern abſolut Eins. Die Subſtanz, als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur, die heilige Seele der Welt, iſt der Quellpunkt alles empfindlichen Daſeins, welcher auch in der

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 68–69, 164.

ſichtbaren Natur als das Herz ſchlägt, und, Alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verurſacht und die Innigkeit aller Erzeugniſſe.[1] Daß die Subſtanz alle Dinge iſt, indem ſie das Sein aller durch einander mäßigt, nennt Schelling ſogar die göttliche Temperatur. Aus der Vereinigung des Maßes (fährt er fort) mit der unendlichen Kraft entſpringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Luſt des reinen Bejahens, aber geſänftigt durch die Einheit Aller. In der Natur ſind lebendige Begriffe, die nichts weiter ſind, als die Begriffe der Seele, die nicht gehabt werden, ſondern für ſich beſtehen und als für ſich beſtehend ohne Reflexion wirken. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige In-Eins-Bildung zu ſein die Natur der Subſtanz iſt, oder denke ſie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben: und Du hebſt die Subſtanz ſelbſt auf. Die Dinge ſind in der natura naturans, wie eine Conception oder Einbildung in der Seele iſt.[2]

1. Die Ueberſchwänglichkeit der Kraft, wie ſie dennoch gehalten iſt durch das innere Maß, ſtellt ſich in den Dingen, ſo wie ſie in gegenſeitiger Ausſchließung offenbar ſind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch ſie auch in der That ein blos äußeres Leben in Bezug auf einander haben, oder ſich gegenſeitig und äußerlich offenbaren. Weder ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwiſchen Beiden angehalten, ſteht das Wundergebild der Materie, ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erſte Ebenbild des All. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöſt ſind in die Exiſtenz der Einen Subſtanz, zu welcher Alles gehört: ſo nimmt das Höhere das Niedere in ſich auf, als ein zu ſeiner Exiſtenz Gehöriges. Erde, Luft, Waſſer werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niedrere

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 2, S. 3—6, 8, 34—35, 9—10 (32).
[2] Ebendaſelbſt, S. 10, 12, 28 Anmerkung, 16, 19.

Thier in das höhere, Alles zuletzt in das Geſtirn, das Geſtirn ſelbſt in das All, das All in die ewige Subſtanz aufgenommen. Jedes Niedrere gehört alſo zur Exiſtenz eines Höheren, Alles zuletzt zur Exiſtenz des ewig Einen und unendlich Vollen; aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, ſondern iſt mit ihm zumal. Ein Jedes, das nur dieſes, d. h. ein völlig Beſtimmtes iſt, ruht; ein Jedes aber, das entweder ein Mehreres iſt, als es in dieſem Augenblick offenbaren kann, oder Mehreres zu ſein trachtet, als es gegenwärtig in der That iſt, von dem ſagt man, daß es ſich bewegt. Indem die Subſtanz das einzelne Ding iſt, iſt ſie unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der natura naturans, aber in der natura naturata auf keine Weiſe zumal und Eins ſein können. Sie ſcheint daher fortzuſchreiten, weil ſie ſelbſt actu, auch das Einzelne ſeiend, Mehreres iſt, als dieſes wegen eigener Eingeſchränktheit zu faſſen vermag: daher ſie ihm fort und fort in immer Anderes hin und über zu ſtrömen ſcheint. Aus dieſem Grunde bleibt die Natur, alles Wechſels der Formen unerachtet, der Subſtanz nach immer dieſelbe. Da das Sein aller Weſen, wie ſie in der Subſtanz in der That zumal vorhanden ſind, ein untheilbares iſt, ſo ſind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweiſe gegen einander geſtellt (jenes, weil ſie ſich ausſchließen in der Exiſtenz: dieſes, weil Eines des andern Ergänzung iſt), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf dieſe Weiſe die Stille der Ewigkeit laut machend, und die Einheit offenbarend in Geſchiedenheit der Kräfte. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit iſt in der Natur als Schwere; denn die Schwere iſt dasjenige, kraft deſſen jede Poſition im All ein Centrum für ſich iſt. [1]

Der Raum iſt die Form der Subſtanzloſigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abſtraction

[1] Jahrb. d. Medicin, Bd. I., H. 2, S. 21 (17), 23, 29–30, 32; H. 1, S. 55.

von der Subſtanz. Das Bejahende in der Abſtraction vom Bejahten, oder im Gegenſatz mit ihm angeſehen, iſt das Princip der Zeit. Raum und Zeit ſind zwei relative Negationen von einander: in Jedem iſt eben das wahr, wodurch es das Andere negirt; ſo iſt in der vollkommenen Ausgleichung Beider das Wahre geſetzt.[1] Als dies Dritte zu jenen Beiden ſetzt Schelling die Materie;[2] was dann in der Hegel'ſchen Naturphiloſophie tiefer begründet worden. Auch bringt er für die Begriffsbeſtimmung der Schwere noch eine neue Wendung herein: Die Einheit der Dinge iſt das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derſelben iſt das Band des Ganzen auch die Poſition des Einzelnen; weshalb ſie im Raum das Aufhebende des Raumes, als der Form des Fürſichbeſtehens, iſt, und damit die andere Form der Endlichkeit, die Zeit ſetzt, welche nichts Anderes iſt, denn die Negation des Fürſichbeſtehens.[3]

2. Die Unendlichkeit in der Einheit ſcheint wieder in der Natur durch das Licht, in welches die Allheit der Dinge aufgelöſt iſt. Das Weſen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, erfüllt Alles auf ideale Weiſe, wie in der Schwere auf reale. Nur in der Einheit mit dem Lichtweſen, der andern Seite des Bandes, erſcheint auch das Band in der Schwere ſelbſt als bejaht. Denn das Weſen im Licht verhält ſich zum Weſen in der Schwere als deſſen Begriff oder Bejahung. Das Lichtweſen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Luſt der Bejahung; es iſt die Subſtanz, ſofern ſie auch im Einzelnen iſt.[4] So ſehr ins

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 122, 124; Von der Weltſeele, S. XXXV.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 126.

[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 130—131; Von der Weltſeele, S. XXVII.

[4] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 55; Bd. II., H. 2, S. 142—144 (Von der Weltſeele, S. XXXVI).

Entgegengeſetzte ſchlägt die Identitätslehre um, daß ſie ſogar die Abſolutheit der Einzelnheit behauptet. Schelling ſagt ferner: Die Wurzel alles einzelnen Daſeins iſt das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beſtändig alle Dinge auf dieſe Wurzel des Daſeins; das Lichtweſen dagegen iſt das Exponentiirende dieſer Wurzel. Das Weſen in der Schwere iſt das Princip des Nichtfürſichſeins der Dinge; das Lichtweſen dagegen iſt das Princip des eigenen Lebens der Dinge. Die Schwere iſt in Anſehung der Dinge ihre ewige Centripetenz, das Lichtweſen dagegen ihre Centrifugenz. Das Licht iſt eben das ſeinem Begriff nach in ſich Seiende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben, um ſich als dieſes zu erweiſen, thätig zu offenbaren, bedarf es des gegenwirkenden Princips der Finſterniß, welche alſo Grund ſeiner Actualiſirung iſt, und nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Die Finſterniß iſt urſprünglich nur ein Sein außer ſich. Das Licht iſt Urſache eines Inſichſeins der Finſterniß; ſie iſt ſchöpferiſches Princip, das aus dem Nichtſeienden etwas Seiendes (die Creatur) hervorruft. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings iſt nur Ein und daſſelbe Leben; und es gibt kein numeriſch anderes Leben außer dem zeitlichen: ſondern daſſelbe, was der Poſition nach das ewige iſt, iſt im Bejahten das zeitliche. Hätte die Welt je angefangen zu ſein, ſo müßte behauptet werden, daß das Sein nicht aus dem Weſen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes ſelbſt müßte aufgehoben werden.[1] Dies iſt die Spinoziſtiſche essentia, quae existentiam involvit, der Ueberreſt des ontologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes: nur daß damit zugleich das Daſein der Welt bewieſen iſt, als der alleinigen Exiſtenz jenes göttlichen Weſens. Zur Beſtimmtheit und Ausführung ins Einzelne kann Schelling aber

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 146—147 (Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 101—102), 152, 155.

auch hier noch nicht gelangen. Von der Schwere und dem Lichte ſpringt er wieder in dieſe allgemeinen Betrachtungen über: und verſpricht die ſpecielle Naturphiloſophie zum letzten Male, [1] ohne auch diesmal ſein Verſprechen zu halten.

In der der zweiten Ausgabe der Schrift Von der Weltſeele vorangeſchickten Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" verſucht er zwar, nach Aufſtellung einiger allgemeinen Sätze, die ganz mit den bisherigen der Jahrbücher, denen wir ſie daher auch eingeſtreut haben, übereinſtimmen, auf das Einzelne zu kommen, wird hierbei aber ganz formell ſchematiſirend: Die Schwere für ſich organiſirt ſich zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinſchaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen ſind. Im Reich der Schwere ſelbſt iſt der Abdruck der Schwere das Starre: der Abdruck des Lichtweſens, als des andern Bandes, die Luft; der Abdruck des dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinſten dargeſtellt iſt, iſt das Waſſer, das vornehmſte der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht, und in das ſie zurückläuft. [2] So eklektiſch wird hier Schelling, daß er ſelbſt die Philoſophie des Thales ſeinem Syſteme eingewoben hat. An einem andern Orte verſchmäht er ebenſowenig die Argumente des Meliſſus für die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Univerſum. [3] Er fährt fort: Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfaſſen ſucht, ſo iſt der Ausdruck dieſes Strebens Magnetismus. Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen iſt, iſt das allgemeine Band der Elektricität. Wo aber Beide ſich ausgleichen und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Pro-

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 158.
[2] Von der Weltſeele, S. XL—XLII.
[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 156.

ductivität der nun mit ſich ſelbſt organiſch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemiſchen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erſt jeder Theil der Materie, ſein eigenes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höheres organiſches Daſein gewinnt.[1]

3. Das Weſen in der Schwere und das Weſen im Licht ſind, in ihrer Trennung von einander, immer noch blos ideale Factoren der Natur; denn die ſchaffende Natur eint auch ſie ſelbſt wieder, und nichts Reales iſt in der Natur, das blos dem einen oder andern von beiden angehörte. Die wirklichen Potenzen in der Natur können ſich eben darum auch nicht blos wie Schwere, Licht, und die Identität derſelben verhalten; denn in allem Wirklichen iſt das dreifache Band Beider ausgedrückt. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtweſens bringen erſt zuſammen den ſchönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir ſo nennen. Es iſt Eine und dieſelbe Natur, welche auf gleiche Weiſe das Einzelne in dem Ganzen, und das Ganze in dem Einzelnen ſetzt, als Schwere nach Identification der Totalität, als Lichtweſen nach Totaliſirung der Identität tendirt. Dieſe Folge der realen Potenzen ſtellt ſich der Betrachtung dar: die erſte als die allgemeine Metamorphoſe der Natur, oder als das erſte Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamiſches Leben, als erſte innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organiſches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.[2] Hier ſcheint, im Gegenſatz zum „Erſten Entwurf der Naturphiloſophie," der allgemeine Organismus oder das Syſtem der Himmelskörper nicht mehr das Dritte, ſondern das Erſte, und der einzelne Organismus das Letzte, Vollendetſte zu ſein. Doch fällt Schelling ſogleich wieder in ſeine urſprüngliche

---

[1] Von der Weltſeele, S. XLIV.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 156—157 (Von der Weltſeele, S. XXXVI, XXXIX—XL).

Anſicht zurück: Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen ſelbſt als Eins liegt und durch ſeine Einheit das Ganze hervorbringt, ſo gebiert jenes endlich, da es durch die Menſchennatur nur als im Vergänglichen ſich ſelbſt erkannt, als den durchaus vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von ſich ſelbſt, den Weltbau und die göttlichen Alles aufnehmenden Geſtirne.[1] Das Chriſtenthum ſagt im Gegentheil, Gott iſt Menſch, nicht Sonne, Mond und Stern geworden.

Wie mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derſelben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All geſetzt ſind, ſo daß jene unverändert von dieſen beſtehen: ſo ſetzt der lebende Organismus, als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen ſeines Lebens, und die Beſtimmungen, die es in dieſen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt, und behauptet die beſondere Form ſeines Seins als eine ſelbſt weſentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen iſt, lebt, ſo lange das Ganze beſteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben: nur das Unweſentliche hat ſeinen mit dem Weſentlichen zugleich geſetzten Wechſel, und entſteht und vergeht beſtändig; die Urgeſtalt aber, die zur Identität mit dem Weſentlichen erhobene beſondere Form, bleibt, wie durch göttliche Sanction, vom erſten Keime an bis zur letzten Entwickelung, unverändert dieſelbe.[2]

Beruht der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbſtbejahung der abſoluten Copula, ſo muß auch in jeder einzelnen Sphäre deſſelben der Gegenſatz und die Einheit der beiden Principien dargeſtellt ſein. Das dunkele Band der Schwere iſt in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöſt und dem Licht aufgeſchloſſen. Die Knospe des Lichtweſens bricht in dem Thierreich auf. Die abſolute Copula, jener Beider

---

[1] Von der Weltſeele, S. XLIX—L.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 170—171.

Einheit und Mittelpunkt, kann ſich ſelbſt nur in Einem finden, und ſich nur von dieſem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine iſt der Menſch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in ſeine ewige Freiheit heimkehrt. Die wahre Einheit der beiden Principien iſt aber die, bei welcher zugleich ihre Weſentlichkeit beſteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes, nicht aber durch ein Selbſtganzes dargeſtellt: ſo wäre damit die Selbſtſtändigkeit eines jeden aufgehoben, und jenes höchſte Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöſcht. (Siehe Oben, S. 368). Dieſes Verhältniß iſt einzig in dem Gegenſatz und der Einheit der Geſchlechter dargeſtellt. Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen ſich in der Pflanzenwelt geſtaltet, iſt im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtweſen durch das männliche Geſchlecht perſonificirt.[1] Die Mitte des Schelling'ſchen Philoſophirens, der Schematismus, durchdringt ſo auch den Anfang und das Ende.

Das heilige Band, durch welches die beiden Erſten eins ſind, empfinden wir in unſerm eigenen Leben, und deſſen Wechſel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtweſen zurückſtellt. Die All-Copula iſt in uns ſelbſt als die Vernunft, der heilige Sabbath der Natur, und gibt Zeugniß unſerm Geiſt. Hier handelt es ſich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, ſondern von dem unmittelbar Nahen, dem allein Wirklichen, zu dem wir ſelbſt mit gehören und in dem wir ſind. Gegen die Wiſſenſchaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, ſind Immanenz und Transſcendenz völlig und gleich leere Worte, da ſie eben ſelbſt dieſen Gegenſatz aufhebt, und in ihr Alles zuſammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt. Von Allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Weſen Gottes erkennt, iſt

---

[1] Von der Weltſeele, S. XLVIII—XLIX.

in der Natur nicht allein der Abdruck, ſondern die wirkliche Geſchichte ſelbſt enthalten. Die Natur iſt nicht blos Product einer unbegreiflichen Schöpfung, ſondern dieſe Schöpfung ſelbſt: nicht nur die Erſcheinung und Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieſes Ewige ſelbſt. In thieriſchen Organismen hypoſtaſirt, tritt das erſt grundloſe Weſen dem Betrachter immer näher und näher, und blickt ihn aus offenen bedeutungsvollen Augen an. Wie das menſchliche Fleiſch ein Chaos aller Farben: ſo die menſchliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleiſch gewordene Wort. In der Sprache iſt die höchſte Identität der Seele und des Leibes. Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; durch ſie faßt das Allgemeine des Menſchen ſich im Beſondern; ſie iſt abſolutes Ergreifen der Totalität durch die Identität.[1]

In den „Kritiſchen Fragmenten," mit denen Schelling ſeinen Antheil an den Jahrbüchern der Medicin beſchließt, heißt es unter Anderm: Die Zeit wird kommen, da die Wiſſenſchaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Nur in der höchſten Wiſſenſchaft ſchließt ſich das ſterbliche Auge, wo nicht mehr der Menſch ſieht, ſondern das ewige Sehen ſelber in ihm ſehend geworden iſt.[2] Nachdem Schelling hierauf mit vieler Ausführlichkeit ein ſeltenes Muſter eines ganz leeren Schematismus und Parallelismus zwiſchen den verſchiedenen Sinnen und den Klaſſen der Thiere aufgeſtellt hat, deſſen Fortſetzung er noch verſpricht,[3] endet er in einer Anmerkung mit der Klage, daß einzelne ſeiner Gedanken aus ſchlecht nachgeſchriebenen Heften verſtümmelt ins Publicum gekommen ſeien. Er bittet daher ſeine Zuhörer, ſolchen ſeichten Plagiatoren nichts aus ihren Heften zu überantworten. Später ſoll er ſich ſogar

[1] Von der Weltſeele, S. I—LIV; Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2. S. 302—303.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 284, 287.

[3] Ebendaſelbſt, S. 287—303.

jedes Nachſchreiben in ſeinem Hörſaale verbeten haben. Seit ich die Induſtrie und den Misbrauch, ſagt er, der mit den Ideen der Naturphiloſophie getrieben wurde, geſehen, entſchloß ich mich, das Ganze bis auf eine Zeit, wo jener nicht mehr zu beſorgen ſteht, einzig der lebendigen Mittheilung vorzubehalten. Den unverſchämteſten unter jenen Plünderern der Naturphiloſophie hat bis jetzt nur eben dieſes Ganze gefehlt, um auch darüber herfallen zu können, anſtatt daß ſie bis jetzt, im Einzelnen nachſprechend, durch jeden Verſuch, ſelbſt ein Ganzes zu organiſiren, nur ihre gänzliche Unfähigkeit zu der Sache geoffenbart haben. Darum bleibe ihnen das Einzelne ferner preisgegeben; das Ganze beſtehe, wie bisher, in lebendiger Ueberlieferung unter den wahrhaft Eingeweihten.[1] Sollte, ſeit den dreißig Jahren, daß dies geſchrieben, der Grund der Zurückhaltung des Ganzen nicht fortgefallen ſein? Wer treibt jetzt, und ſeit lange, noch Misbrauch oder Induſtrie mit naturphiloſophiſchen Ideen? Hat nicht Schelling früher ſelbſt zu wiederholten Malen das Ganze darzuſtellen vergebens verſucht? Was alſo iſt das hier Geſagte Anderes, als eine Ausrede, um ſeine eigene Unfähigkeit in Darſtellung dieſes Ganzen zu bemänteln? Denjenigen ſeiner Freunde, der innerhalb jenes Zeitraums mit dieſer Darſtellung Ernſt machte, ſchildert Schelling ſelbſt, da, wo er im prophetiſchen Helldunkel mehrere ſeiner Schüler charakteriſirt. Denn wenn man in der einen Beſchreibung Baader oder Steffens, in einer andern Schubert (er ſpricht von einem Oſſian der Naturphiloſophie) wiederzufinden glauben kann u. ſ. f., ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß Folgendes auf Hegel geht, weil es ſchlechterdings auf keinen Andern gehen kann: „Einen kenne ich, der iſt von Natur ein unterirdiſcher Menſch, in dem das Wiſſen ſubſtantiell und zum Sein geworden iſt, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Maſſe. Dieſer

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 303—304.

erkennt nicht, ſondern iſt eine lebendige, ſtets bewegliche und vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens.“ [1] Noch hatte ſich Hegel von der Schule öffentlich nicht getrennt.

B. Die Freiheit. In demjenigen Theil der Vorrede zu den Philoſophiſchen Schriften, der ſich auf die Abhandlung: „Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit“ bezieht, bemerkt Schelling, daß der Gegenſatz von Natur und Geiſt, von Nothwendigkeit und Freiheit, den innerſten Mittelpunkt der Philoſophie ausmache, und die Betrachtung deſſelben, die er in dieſen Unterſuchungen vornimmt, obgleich ſelbſt noch eine partielle Darſtellung, dennoch den Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorzulegen und tiefere Aufſchlüſſe über das Ganze des Syſtems zu liefern im Stande ſei. [2]

Die Folge der Dinge aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur ſich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich iſt, in freien, aus ſich ſelbſt handelnden Weſen. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke iſt eine unabhängige Macht, für ſich fortwirkend. Nur das Freie und ſo weit es frei iſt, iſt in Gott: das Unfreie und ſo weit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott. Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen iſt Urſein. Der reale und lebendige Begriff der Freiheit iſt, daß ſie ein Vermögen des Guten und des Böſen ſei. Dieſes iſt der Punkt der tiefſten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit. Die höhere Nothwendigkeit, gleich weit entfernt von Zufall, als Zwang oder äußerem Beſtimmtwerden, iſt vielmehr eine innere, aus dem Weſen des Handelnden ſelbſt quellende Nothwendigkeit. Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müſſen; das Weſen des Menſchen iſt weſentlich ſeine eigene That. [3]

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 284—285.
[2] Philoſophiſche Schriften, Vorrede, S. VIII—IX.
[3] Ebendaſelbſt, S. 414—415, 419, 422, 465, 467.

Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den *Grund ſeiner Exiſtenz* in ſich ſelbſt haben. Dieſer Grund iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz. Er iſt die Natur — in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Natur im Allgemeinen iſt daher, als Grund des Seins der abſoluten Identität, Alles, was jenſeits des abſoluten Seins der abſoluten Identität liegt (ein Satz, der ſchon in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik vorkam, aber hier erſt ſeine reale Bedeutung und Anwendung findet). Ihr Vorhergehen iſt weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Cirkel, daraus Alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm erzeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes und kein Letztes, weil Alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere iſt. Gott hat in ſich einen innern Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm als Exiſtirenden vorangeht; aber ebenſo iſt Gott wieder das prius des Grundes, indem der Grund, auch als ſolcher, nicht ſein könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte. Um von Gott geſchieden zu ſein, müſſen die Dinge in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott ſein kann, ſo iſt dieſer Widerſpruch nur dadurch aufzulöſen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott ſelbſt nicht er ſelbſt iſt, d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Wollen wir uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen: es ſei die *Sehnſucht*, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Es iſt dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt.[1] Schelling will, wie Böhm, das negative Princip aus Gott ſelbſt begreifen; und das iſt allerdings die Aufgabe, die Hegel gelöſt hat.

[1] Phil. Schriften, S. 429—431 (Zeitſchr. f. ſpec. Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 114).

Schelling fährt über jenes Weſen fort: Dieſes iſt an den Dingen die unergreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finſterniß iſt ihr nothwendiges Erbtheil. Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ans Licht. Aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachſen erſt die lichten Gedanken. Entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkele Grund die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann, als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand, das Wort jener Sehnſucht, in dem Sinne, wie man ſagt, das Wort des Räthſels. Und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen freiſchaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regelloſen Natur als in ſeinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. [1] Von hier aus geht er ganz ins Böhm'ſche einer gährenden Myſtik von einer in der Zeit eingetretenen Offenbarung Gottes, als Schöpfung, über, in das ich den Leſer nicht führen will; [2] was er dann bis auf die heutige Stunde in ſeinen mündlichen Vorleſungen, die er „Philoſophie der Mythologie" nennt,

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 432—434.

[2] Vergleiche auch Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 95—96, 100.

dem Vernehmen nach, nur weiter entwickelt, vorträgt. Und wenn (wie erzählt wird) er der Hegel'ſchen Logik vorgeworfen, daß man darin auf Nadeln gehe, ſo iſt dieſes ſeiner Theoſophie in vollem Maße zurück zu geben.

Seinem eigentlichen Gegenſtande näher rückend, ſagt Schelling ferner: Die Seele eines Weſens muß um ſo vollkommener ſein, jemehr es das, was in den andern noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. In der höchſten Scheidung der Kräfte geht das allerinnerſte Centrum auf. Jedes Naturweſen hat ein doppeltes Princip in ſich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Princip iſt das, wodurch dieſe Weſen von Gott geſchieden, oder wodurch ſie im bloßen Grunde ſind. Aber der Proceß der Schöpfung geht nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht. Das Princip, ſofern es aus dem Grunde ſtammt und dunkel iſt, iſt der Eigenwille der Creatur; ihm ſteht der Verſtand als Univerſalwille entgegen, der jenen als bloßes Werkzeug gebraucht und ſich unterordnet. Wenn aber endlich, durch fortſchreitende Umwandelung und Scheidung aller Kräfte, der innerſte und tiefſte Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt: ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, inwiefern es ein Einzelnes iſt, ebenfalls ein Particularwille, an ſich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verſtande eins; ſo daß aus Beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Creaturen, außer im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Princips, und in eben demſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebens-

blick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. Im Menſchen allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnſucht im Centro ergriffen, als ſie mit dem Licht in Gegenſatz trat. Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt (creatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſein — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt. Erſt im Menſchen alſo wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. Aber in dem ausgeſprochenen Wort offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien iſt, iſt ſie Geiſt; und Geiſt iſt in Gott. Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Einheit beider Principien ebenſo unauflöslich als in Gott, ſo wäre kein Unterſchied des Menſchen von Gott; d. h. Gott als Geiſt würde nicht offenbar, und es wäre keine Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, muß alſo im Menſchen zertrennlich ſein; und dieſes iſt die Möglichkeit des Guten und des Böſen.[1]

Der Menſch iſt Geiſt als ein ſelbſtiſches, beſonderes, von Gott geſchiedenes Weſen, welche Verbindung eben die Perſönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbſtheit zugleich Geiſt iſt, iſt ſie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; ſie iſt Wille, der ſich ſelbſt in der völligen Freiheit von beiden Principien erblickt. Der Eigenwille iſt nur dadurch Geiſt, daß er wirklich in den Urwillen umgewandelt iſt: ſo daß er zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund ſein muß, aber blos als Träger und gleichſam Behälter des höhern Princips des Lichts. Dadurch aber, daß ſie den Geiſt

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 436—438 (451—452).

hat (weil dieſer über Licht und Finſterniß herrſcht), — wenn er nämlich nicht der Geiſt der ewigen Liebe iſt, — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille zu ſein. Dieſe Erhebung des Eigenwillens iſt das Böſe; denn er ſtrebt, das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Urſache zu erheben, den Geiſt, den er nur für das Centrum erhalten, außer demſelben zu gebrauchen. Das Band der Kräfte iſt gewichen; und der Particularwille ſtrebt, aus dem empörten Heer der Begierden und Lüſte (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt), ein eigenes und abſonderliches Leben zu formiren. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an und für ſich ſelbſt, ſondern aus der zum Selbſtſein erhobenen Endlichkeit. In dem zertrennten Ganzen ſind die nämlichen Elemente (das Materiale), die in dem einigen Ganzen waren (von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter, als das Gute); aber das Formale in Beiden iſt ganz verſchieden. Im Böſen, wie im Guten, muß Ein Weſen ſein; aber die in dieſem enthaltene Temperatur iſt in jenem in Distemperatur verkehrt. Es iſt nicht die Trennung der Kräfte an ſich Disharmonie, ſondern die falſche Einheit derſelben, die nur beziehungsweiſe auf die wahre eine Trennung heißen kann. Jene falſche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Poſitives, welches im Böſen angenommen werden muß, aber ſo lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt iſt. Iſt in dem Menſchen das finſtere Princip der Selbſtheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen, und mit ihm eins: ſo iſt Gott, als die ewige Liebe oder als wirklich exiſtirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, ſo ſchwingt ſich ein anderer Geiſt an die Stelle, da Gott ſein ſollte: der umgekehrte Gott nämlich, jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualiſirung erregte Weſen, das nie aus

der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie iſt, aber immer ſein will. Der Anfang der Sünde iſt, daß der Menſch ſelbſt ſchaffender Grund werden, und mit der Macht des Centri, das er in ſich hat, über alle Dinge herrſchen will. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro Gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge geweſen iſt, nämlich in und mit Gott. Darum ſtrebt er wieder dahin, aber für ſich, nicht wo er es ſein könnte, nämlich in Gott.[1] Bei gegenwärtiger Begriffsbeſtimmung des Böſen beruft ſich Schelling auf Franz von Baader (mit dem er früher über dieſen Punkt nicht übereinſtimmte);[2] und ſo zieht ſich der Eklekticismus auch durch den weitern Verlauf der Abhandlung, indem Leibnitz, Spinoza, Plato, ſelbſt Auguſtin u. ſ. f. herhalten müſſen. Denn im Rhythmus eigener Gedanken kann Schelling nun einmal nicht lange einherſchreiten.

Die Wirklichkeit des Böſen iſt eigentlich der größte Gegenſtand der Frage; und zwar iſt zu erklären, nicht etwa, wie das Böſe nur im einzelnen Menſchen wirklich werde, ſondern ſeine univerſelle Wirkſamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall in Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unläugbar, wenigſtens als allgemeiner Gegenſatz, wirklich iſt, ſo iſt es zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen. Der Menſch iſt auf jenen Gipfel geſtellt, wo er die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und Böſen gleicherweiſe in ſich hat. Er kann nicht in der Unentſchiedenheit bleiben, weil Gott ſich offenbaren muß. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Verſuchung zum Böſen ſein. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt. Der Grund muß unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire, und, wenn ſie nun dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finſterniß, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine; ſie werden alſo

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 438—440, 447—448, 474—475.
[2] Ebendaſelbſt, S. 441—442.

gerade dadurch eins, daß ſie geſchieden ſind.[1] Dieſen Gegenſatz, aus dem Schelling die Schöpfung der Natur erklärt, überträgt er dann auch auf das Reich der Geſchichte, und ſieht ihn in der Geburt des perſönlichen Geiſtes des Böſen einerſeits, und des urbildlichen und göttlichen Menſchen andererſeits, welcher, als das in die Welt geſprochene, perſönlich gewordene Wort, Menſchheit oder Selbſtheit annimmt und die Offenbarung im beſtimmteſten Sinne des Worts iſt: Er iſt der Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wieder herzuſtellen; denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen. Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch außer dem Centro, und daher unter dem Geſetze ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen, als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Beide Offenbarungen, die erſte und die letzte, ſtehen und fallen mit einander, ſind einerlei Offenbarung, nur in verſchiedenen Zeiten und durch verſchiedene Mittel.[2] Vollends mythiſch wird Schelling aber, wenn er auch in der Geſchichte die Wirklichkeit des Böſen erſt in eine ſpätere Zeit verſetzen, und damit jetzt ſeine frühere Aſſertion einer untergegangenen Götter- und Heroen-Zeit, als des goldnen Zeitalters, beweiſen will: ja zuletzt, ganz in Weiſe der Vorſtellung, vom Ende aller Dinge, als der vollkommenen Actualiſirung Gottes, redet.[3] Des Weiteren hierüber ſollten ſich zweifelsohne die nicht erſchienenen „Weltalter" auslaſſen.

Schelling bemerkt hierauf, daß Gott in ſeiner Selbſtoffenbarung ſich auch als ſittliches Weſen verhalte, das mit Perſön-

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 451—452, 454.

[2] Philoſophiſche Schriften, S. 457, 460—461, 504; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 172—173.

[3] Philoſophiſche Schriften, S. 458—459, 493 flg.

lichkeit, Bewußtſein und Freiheit gehandelt habe. Hier treten nun die Fragen von der Zulaſſung des Böſen, vom Vorherſehen Gottes u. ſ. f. auf. Und es muß geſagt werden, Schelling löſt ſie ganz nur in Weiſe der Leibnitziſchen Verſtandesmetaphyſik, wenn er auch dieſelbe zu bekämpfen meint.[1] Hätte Jacobi dieſe, drei Jahre vor der Herausgabe ſeiner Schrift „Von den göttlichen Dingen" geſchriebene Abhandlung geleſen, er würde unmöglich mit ſolcher Bitterkeit Schellings frühere Anſichten angegriffen haben; ja er hätte ihn triumphirend zu den Seinigen zählen können, ſo ſehr auch der klare durchſichtige Gefühls-Rationalismus Jacobi's gegen die trübe Tiefe dieſer Myſtik immer noch abſtechen muß. So wenn dieſe fortfährt: Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu ſich machte, ſich mit ihr als Eins und zur abſoluten Perſönlichkeit verbände; und wenn auch in Gott eine wenigſtens beziehungsweiſe unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm ſelber ein Quell der Traurigkeit, der aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Hätte ſich Gott, um des Böſen willen, was daraus folgte, nicht ſelbſt geoffenbart, ſo hätte das Böſe über das Gute und die Liebe geſiegt. Damit alſo das Böſe nicht wäre, müßte Gott nicht ſein.[2] Der Gott des Theismus lebt in dem ſo widerſtandsloſen Elemente der abſtracten Identität, daß ihm ſolche Gegenſätze, in welchen der Gott dieſer Myſtik ſich durchſetzt, nicht von ferne berühren. In den Ausdrücken wird Schelling aber ſo Böhmiſch, daß er ſogar vom Grimm, und einer Schärfe ſpricht, durch die erſt die actuelle Güte des allgemeinen Willens empfindlich werde.[3]

Wir treffen endlich auf den höchſten Punkt der ganzen Unterſuchung. Es muß vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, ein Weſen ſein. Wie können wir

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 480—486.
[2] Ebendaſelbſt, S. 487, 492.
[3] Ebendaſelbſt, S. 493, 488.

es anders nennen, als den **Urgrund** oder vielmehr **Ungrund**? Da es vor allen Gegenſätzen vorhergeht, ſo kann es nicht als ihre Identität, ſondern nur als die abſolute **Indifferenz** bezeichnet werden: ſie iſt nicht ein Product der Gegenſätze, noch ſind ſie implicite in ihr enthalten; ſondern ſie iſt ein eigenes von allem Gegenſatz geſchiedenes Weſen, das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatloſigkeit.[1] Haben wir hier nicht (wie Hamann ſich ausdrückt) den metaphyſiſchen Oelgötzen des höchſten Weſens in leibhaftiger Geſtalt wieder vor uns? Doch ſetzt Schelling zur Erläuterung Folgendes, was er eine dialektiſche Erörterung nennt, hinzu: Reales und Ideales, Finſterniß und Licht, können von dem Ungrund niemals als Gegenſätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß ſie nicht als Nichtgegenſätze, d. h. in der Disjunction und jedes für ſich von ihm prädicirt werden. Unmittelbar aus dem Weder-Noch bricht alſo die Dualität hervor. Der Ungrund geht in zwei gleich ewige Anfänge aus einander, nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze, oder ein eigenes Weſen iſt; er theilt ſich nur, damit die Zwei durch Liebe eins werden. In dem Geiſt iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz Eins; er iſt die abſolute Identität Beider. Aber **über** (?!) dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund (der Vater), die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit. Härte, Abgeſchnittenheit und Zorn auf der einen Seite, Einheit und Sanftmuth auf der andern, ſind die zwei Wirkungsweiſen Eines Weſens, das ſich damit wirklich in zwei Weſen ſcheidet.[2] Durch alle dieſe Conceſſionen wird Schelling den Theismus doch nicht befriedigen. Und um dies zu beweiſen, brauchen wir nur folgende Stelle anzuführen: In dem Ungrund oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit. Aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze?[3]

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 496—498.
[2] Ebendaſelbſt, S. 498—501.
[3] Ebendaſelbſt, S. 505.

Gott kommt alſo immer erſt durch den Menſchen zur Perſönlichkeit. — Auch dieſe Abhandlung ſchließt Schelling damit, eine Reihe anderer zu verſprechen, in denen allmälig das Ganze des ideellen Theils der Philoſophie dargeſtellt werden ſoll. Zugleich bemerkt er, er erkläre ſich noch immer in der Unterſuchung begriffen, und werde ſich wohl auch immer darin begriffen erklären. Er ſei überzeugt, nur Wiſſenſchaft und Dialektik werden jenes öfter als wir denken dageweſene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorſchwebende und noch von Keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen. Dem Vorwurf der Unklarheit und Unbeſtimmtheit in der Darſtellung will er durch die Ausflucht der Abſichtlichkeit begegnen, und fürchtet, daß dieſe Abhandlung, wie die Schrift „Philoſophie und Religion," wegen ihres Inhalts gänzlich ignorirt werden würde.[1] In der That, wie konnte das philoſophiſche Publicum von der in den Tag des Wiſſens leuchtenden Darſtellung der Naturphiloſophie in den Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik mit einem Male den Sprung in dieſes nächtliche Glaubensdunkel machen, und Zutrauen zu einem Schriftſteller behalten, der ſolch' einen salto mortale vor den Augen deſſelben wagte?

Selbſt Eſchenmayer, in einem Briefe (1810) an Schelling über dieſe Abhandlung, wirft ihm ſcharfſinnig vor, daß, wenn Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, der Grund gerade dadurch aufhöre, Grund zu ſein, und mit der Exiſtenz in Eins zuſammenfalle, ja dieſe Anſicht eigentlich Gott aus ſo etwas dem Teufel Aehnlichem hervorgehen laſſe; denn das ſei doch wohl der dunkele Grund der Exiſtenz Gottes. Durch die Anwendung der Kategorien von Grund und Folge werde Gott zu einem Verſtandesweſen herabgewürdigt, und gegen Schellings frühere Behauptungen erſcheine dieſe Annahme als ein Rückſchritt.[2]

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 511, 503 Anmerkung (508).

[2] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., Heft 1, S. 39—40 (57).

Hierauf gibt Eſchenmayer aber ein merkwürdiges Stück Schematismus zum Beſten, blos um, zum Kantiſchen Reſultate zurückkehrend, zu beweiſen, daß der Menſch ſo beſcheiden ſein müſſe, die Idee Gottes auch nicht von ferne erreichen zu wollen, da Gott nur im Glauben, nie im Wiſſen gehabt werden könne.[1] „Nur einmal,“ ſetzt er im angeführten Schreiben hinzu, „in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt, wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen ſollte; und dies iſt in der Prädicatloſigkeit des Ungrundes.“[2] In der That, wenn der ſpeculativere Verlauf der Unterſuchung uns nicht wieder mit ihrem Verfaſſer verſöhnte, wir müßten Eſchenmayern Recht geben, wenn er ihn, wegen dieſer Inhaltsloſigkeit ſeines Gottes, einladet, lieber gänzlich in das Lager der Glaubensphiloſophie hinüber zu wandern. Schelling war jedoch früher immer nur im Anlauf zu dem Sprunge begriffen, den er erſt im jüngſten Product ſeiner Muſe herzhaft ausgeführt.

Den Haupteinwand Eſchenmayers bekämpft Schelling nun in ſeiner Antwort (1812) in der Art, daß er ſagt, der Grund und das Exiſtirende, indem ſie in Eins zuſammenfallen, brauchen darum doch nicht einerlei zu werden, wiewohl ſie zu Einem Weſen gehören.[3] Es iſt nach Hegel'ſcher Ausdrucksweiſe „ein Unterſchied, der keiner iſt,“ der Schellingen vorgeſchwebt haben mag, d. h. eine Identität der Gegenſätze, welche dieſelben nicht blos verſchwinden läßt, ſondern im Aufheben aufbewahrt. Sonſt fertigt Schelling die Beſcheidenheit der Akatalepſie mit der geiſtreichſten Retorſion ab: „Wenn, wie Sie ſagen, meine Vernunft in dem, was ſie

---

[1] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., Heft 1, S. 41—43, 48—50, 55—56 (92). — Auch Oken, im Lehrbuch der Naturphiloſophie (1. Ausgabe), Bd. II., Vorrede, S. x—xv, theilt einen philoſophirenden Brief Eſchenmayers an ihn mit, wo ein ähnlicher Schematismus Kantiſche Reſultate in Frieſiſch-Calker'ſche Vorſtellungen auslaufen läßt. Weiter iſt Eſchenmayer eigentlich nie gekommen.

[2] Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 59.

[3] Ebendaſelbſt, S. 85.—86.

von Gott bejaht, ſich über Gott geſtellt hätte, ſo würde ja die Ihrige in dem, was ſie von Gott verneint, es ebenſo, ja noch weit entſchiedener thun, indem ſie ſich a priori, ohne alle Unterſuchung, blos ſubjectiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir ſelbſt von Gott behaupte, ſondern nur ſeinen Wegen nachzugehen ſuche. Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung unter dem Schein der Beſcheidenheit? Auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menſchlichen Urtheilens? Sie ſagen, Gott muß ſchlechterdings übermenſchlich ſein. Wenn er nun aber menſchlich ſein wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun, zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden?"[1]

C. Die Kunſt. Dem begeiſterten Forſcher allein iſt die Natur die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Nur einer ſolchen Natur iſt die Kunſt Nachahmerinn. Jedem Ding ſtehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt. Aber wodurch gehet dieſer Begriff in die Wirklichkeit und in die Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande ebenſo nothwendig verbunden iſt, wie in dem ſchaffenden Geiſte des Künſtlers das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt. Das Kunſtwerk wird in dem Maße trefflich erſcheinen, in welchem es, das Siegel bewußtloſer Wiſſenſchaft tragend, uns die unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur, wie in einem Umriſſe, zeigt. Der Künſtler muß ſich alſo vom Product oder Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben, und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hierdurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geſchöpf, um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen. Jenem im Innern der

---

[1] Allgem. Zeitſchr. v. Deutſchen f. Deutſche, Bd. I, H. 1, S. 90–91 (46).

Dinge wirkſamen, durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſt ſoll der Künſtler allerdings nacheifern; und inſofern er dieſen lebendig nachahmend ergreift, hat er ſelbſt etwas Wahrhaftes erſchaffen. Wie ſollte irgend etwas außer dem Wahren wirklich ſein können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle, mangelloſe Sein iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seiende darzuſtellen? Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt. In der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen, und ſich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Aber die Kunſt ſtellt in der blos oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtſeiende als nichtſeiend dar. Indem ſie den Begriff als das allein Lebendige in den Dingen darſtellt, alles Andere aber als weſenlos und eitlen Schatten, hebt ſie das Weſen aus der Zeit heraus. Es beſtehet kein Einzelnes durch ſeine Begrenzung, ſondern durch die ihm inwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eigenes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäußerung iſt, ſo muß der Künſtler zuerſt ſich ſelbſt verläugnen, und ins Einzelne hinabſteigen, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. [1]

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt, an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung; er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geſchöpfe ſind von dem bloßen Naturgeiſt getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menſchen allein, als im Mittelpunkt, geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre. Die Seele iſt alſo im Menſchen nicht das Princip der Individualität, ſondern das, wodurch er ſich über alle Selbſtheit erhebt, wodurch

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 345—346, 353—358.

er der Aufopferung ſeiner ſelbſt, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchſte iſt, der Betrachtung und Erkenntniß des Weſens der Dinge, eben damit der Kunſt, fähig wird. Sie iſt keine Eigenſchaft, kein Vermögen oder irgend etwas der Art ins Beſondere: ſie weiß nicht, ſondern iſt die Wiſſenſchaft; ſie iſt nicht gut, ſondern iſt die Güte; ſie iſt nicht ſchön, ſondern iſt die Schönheit ſelber. Sie ſoll im Dargeſtellten ſichtbar werden als Urkraft des Gedankens, wenn menſchliche Weſen ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung, vorgeſtellt werden. Das höchſte Verhältniß der Kunſt zur Natur iſt dadurch erreicht, daß ſie dieſe zum Medium macht, die Seele in ihr zu verſichtbaren.[1] Ueber den Begriff der Tragödie, über das Verhältniß der Sculptur zur Malerei u. ſ. f.[2] kommen einzelne geniale Blicke vor, die wir bei Hegel in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange begründet und entwickelt wiederfinden werden: auch Schellingen eigene über Geſchichte der Malerei,[3] u. ſ. w.

D. Gott. Am meiſten iſt Schelling von dem Jacobi'ſchen Principe durchdrungen, und hat ſich durch deſſen Geſchrei zum Abfall beſtimmen laſſen, gerade da, wo er deſſen herbſten Angriffen die herbſte Vertheidigung entgegenſetzt, in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen:" Der wiſſenſchaftliche Theismus iſt noch nicht gefunden. Es iſt Angelegenheit der Menſchheit, daß der bloße Glaube an ein perſönliches Weſen, das Urheber und Lenker der Welt ſei, ſich in wiſſenſchaftliche Erkenntniß verkläre.[4] Zur Herbeiführung derſelben commentirt er eine Stelle Jacobi's, die alſo lautet: „Es kann nur zwei Hauptklaſſen von Philoſophen geben, ſolche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehen und allmälig ſich entwickeln laſſen; und ſolche, welche behaupten, das Voll-

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 368—369, 374.
[2] Ebendaſelbſt, S. 370, 375 flg.
[3] Ebendaſelbſt, S. 377 flg.
[4] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 63—65.

kommenſte ſei zuerſt, und aus ihm beginne Alles, — oder es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge, ſondern es gehe voraus und es ſei der Anbeginn von Allem ein ſittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, ein Schöpfer-Gott."[1] Dieſen Gegenſatz des Theismus und Naturalismus, von denen Jacobi behauptet, daß zwiſchen Beiden keine Annäherung möglich ſei, vereinigt nun Schelling dennoch zu einer dritten Anſicht, in welcher, wider Jacobi's Ausſpruch,[2] ſie ſich ausgleichen und indifferenziren.

Um dieſe Ausgleichung vorzubereiten, ſagt nun Schelling zunächſt über jene Worte Jacobi's: Ein Ganzes kann in einem Zuſtande von Involution vorhanden ſein. Das Daſein eines lebendigen Gottes iſt eben darum erweislich, weil dieſes lebendige Daſein aus einem nothwendigen Grunde, deſſen wir uns nothwendig bewußt werden, und der inſofern vor und unter dem lebendigen Daſein iſt, ſich ſelbſt entwickelt, alſo auch aus ihm zu entwickeln iſt. Dieſer Grund iſt wieder Gott ſelber, aber nicht als bewußter, intelligenter. Gott muß etwas vor ſich haben, nämlich ſich ſelber, wenn es nicht ein leeres Wort iſt, Gott ſei abſolut. Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott, ſeine Aſeität, iſt nicht ſchon ſelbſt Bewußtheit, alſo der bewußte Gott. Daß ſich das Vollkommnere aus ſeinem eigenen Unvollkommnern erheben laſſe, darin liegt nichts Widerſinniges. Dem bloßen Vermögen nach, iſt das Vollkommenſte zuerſt. Nothwendig muß das Allervollkommenſte — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in ſich hat — vor allen Dingen ſein. Die Frage iſt aber, ob es als das Allervollkommenſte zuerſt war; welches ſchwer zu glauben iſt, weil es, im wirklichen Beſitz der höchſten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge hatte, durch die es nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widerſprochen, daß Dasjenige, welches

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 382.
[2] Ebendaſelbſt, S. 382—384.

zuerſt war, eben das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt. Es geht nothwendig voraus die Natur des Weſens ſelber, das ſich durch die Schöpfung zum actu Vollkommenſten aus ſich ſelbſt evolvirt hat; und dieſe Natur kann nicht mit dem Weſen ſelbſt von einerlei Art ſein. Wenn des eigentlichen Weſens Art in Liebe und Güte beſteht, ſo kann ſeine vorausgeſetzte Natur nicht auch in Güte und Weisheit beſtehen, weil ſonſt kein Unterſchied wäre; in ihr muß alſo ein Mangel, wenigſtens ſelbſtbewußter Güte und Weisheit, oder ſie muß bloße Stärke ſein. Es muß auch das ſittliche Weſen, eben um ein ſolches zu ſein, und um ſich als ſolches zu unterſcheiden (worin eben der Actus der Perſönlichkeit beſteht), einen Anfang ſeiner ſelbſt in ſich ſelbſt haben, der nicht ſittlich (wohl zu unterſcheiden von unſittlich), aber doch ſchon potentia oder implicite ſittlich, und kein abſolut Entgegengeſetztes von Freiheit oder Sittlichkeit iſt. Eine Intelligenz kann nicht ſo blank und bloß auf ſich ſelber als Intelligenz beruhen. Was der Anfang einer Intelligenz in ihr ſelber iſt, kann nicht wieder intelligent ſein, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber auch nicht ſchlechthin nichtintelligent ſein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit. (Gut!) In dieſer Umſchreibung des Jacobi'ſchen Satzes habe ich meinen Naturalismus offen und deutlich genug dargelegt; zu dieſem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich ſtehen.[1]

Schelling ſelber findet den Hauptinhalt der Jacobi'ſchen Polemik in dem Satze enthalten, daß Naturalismus und Theismus unverträglich ſeien, und gibt im Folgenden die Natur ihrer Ausgleichung näher an: Sie müſſen auf irgend eine Weiſe verſöhnt werden, wenn dies gleich nicht durch ein Einerleimachen,

---

[1] Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen, S. 74, 76—82, 84—87.

ſondern nur durch eine Verknüpfung geſchehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwiſchen Leib und Seele Statt findet. Da ohne den Naturalismus, welcher eine Natur in Gott behauptet, kein Syſtem möglich iſt, welches Bewußtſein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet: ſo iſt der Naturalismus die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus. Nur zuſammen bringen ſie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die ſein, auf welche Art ſie in Verbindung zu ſetzen ſeien.[1] Auf die Unterſcheidung Jacobi's: „Daß das Abſolute Grund ſei und nicht Urſache, behauptet der Naturalismus; daß es Urſache ſei und nicht Grund, der Theismus,“[2] antwortet Schelling: Daß es als Beides gedacht werden müſſe. Gott, oder genauer geſprochen, das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund in zweierlei Verſtand, der wohl unterſchieden werden muß. Einmal iſt er Grund — von ſich ſelbſt nämlich, ſofern er ſittliches Weſen iſt. Aber Gott macht ſich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Wie kann ſich Gott zur Schöpfung herablaſſen, als indem er ſich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von ſich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſei und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur inſofern, als er dieſen Theil ſeines Weſens (den nicht-intelligenten) dem höhern unterordnet, mit dieſem frei von der Welt, über der Welt — nach dem Jacobi'ſchen Ausdruck als Urſache — lebt. So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe Weſen bleibt, ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende (eine Natur, ein negatives Princip) entgegengeſetzt wird: ſo lange wird die Läugnung eines

[1] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 88, 90—93.
[2] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 404.

perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein. Es iſt allgemein und an ſich unmöglich, ein Weſen mit Bewußtſein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm ſelber in die Enge gebracht worden, — ſo allgemein und an ſich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. [1]

Jedes Leben ohne Unterſchied geht von einem Zuſtande der Einwickelung aus, da es beziehungsweiſe auf den nachfolgenden Zuſtand der Ent- und der Auswickelung wie todt und finſter iſt, dem Samenkorn gleich, ehe es in die Erde geſenkt wird. Jacobi redet viel von einer Gewalt des Guten, und ſpricht nach Plato: Gott ſei der Urſprung und die Gewalt des Guten. Alſo fordert das Gute ſelbſt etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was inſofern nothwendig — nicht eben das Böſe, aber doch — das Nichtgute iſt. Wenn es von dem Guten nicht hervorgebracht ſein kann, weil dann Gott ja der Urſprung und die Gewalt des Nichtguten wäre: ſo iſt es ſchon da, und das Gute, indem es ſich erhebt, kann es nur finden. Weil aber dieſes Nichtgute — nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares iſt, weil es alſo doch das Gute der Möglichkeit nach enthält, weil ferner das Nichtgute nicht ſelber das Seiende, ſondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten iſt, den dieſes als Anfang ſeiner ſelber in ſich ſelbſt hat: ſo können wir ſagen, nicht nur das Erſte, d. i. vor Allem Seiende, ſei das Gute, ſondern auch das nicht ſelber Seiende, welches das Gute als einen Grund ſeiner ſelbſt in ſich hat, ſei ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, alſo auf jede Weiſe ſei das Gute der Anfang und das Erſte. [2] Wenn Schelling nun aber behauptet, daß die von Jacobi gegen ihn citirte Stelle des Ariſtoteles [3] (die er übrigens nur aus der ungenauen Ueberſetzung Jacobi's kennt),

[1] Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen, S. 94—95, 97—99.
[2] Ebendaſelbſt, S. 107, 100—102.
[3] Metaphysica, *N*, c. 4, p. 1091 (Bekk.), p. 300—301 (Brand.).

vielmehr für ihn ſpreche,[1] ſo misverſteht er ſie völlig. Ariſtoteles ſagt überall, beſonders aber in der berühmten Stelle des zwölften Buches der Metaphyſik, daß die Welt nicht aus dem Chaos, noch das Wirkliche aus dem Möglichen entſprungen ſei, ſondern das Wirkliche vielmehr das Erſte ſei, gerade was Jacobi auch gegen Schellings Theogonie urgirt; und daſſelbige müſſen wir auch als den ſchon von Ariſtoteles erkannten Sinn einer Stelle des Platoniſchen Timäus behaupten, wenn die mythiſche Faſſung der Worte Schellingen auch einigermaßen berechtigt, ihn für ſich anzuführen.[2] Auch folgender Zuſatz, den Schelling macht, läßt den Einwand Jacobi's nicht gänzlich verſchwinden: Ich ſetze Gott als Erſtes und als Letztes, als A und als O; aber als das A iſt er nicht, was er als das O iſt. Und inwiefern er nur als dieſes Gott sensu eminenti iſt, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne ſein, noch, aufs Strengſte genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man ſagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott.[3] Die Anſicht Schellings, in der ſonſt (nicht für die Natur, wohl aber für die Geſchichte) das ganz Richtige ſteckt, erhält nur dadurch ein ſchiefes Anſehen, daß er dieſen Begriff Gottes in ein Zeitverhältniß bringt, ſtatt daß jenes A und O nur dem Begriffe nach als Früheres und Späteres unterſchieden, und die ganze zeitliche Entwickelung als ein für Gott nicht exiſtirender, ſondern an und für ſich nichtiger Schein aufgefaßt werden müßte.

Wie ſehr Schelling aber auch den Jacobi'ſchen Theismus bekämpft, ſo bemüht er ſich doch überall, ſelber als ein Theiſt zu erſcheinen, beſonders in dem dritten Abſchnitt des Denkmals (S. 115 flg.), den er „das Allgemeine (eine allegoriſche Viſion)" nennt, wo er ſogar zu zeigen ſucht, daß die Aufklärerei Jacobi's kein Theismus ſei, und überhaupt deſſen ganze Manier zu philo-

---

[1] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 102—104.

[2] Cf. Aristotelis Metaphysica, Λ, c. 6, p. 1071 b, Bekk. (p. 246 ed. Brandis.); Platonis Timaeum, p. 30 (p. 25 Bekk.).

[3] Denkmal der Schrift ven den göttlichen Dingen, S. 112—113.

ſophiren kritiſirt. Uebrigens enthält dieſe Viſion wenig Geſchmack und poetiſche Erfindung, und faſt keine Philoſophie.

E. Statt der Weltalter kam wieder „durch äußere Veranlaſſung" nur ihre Beilage heraus, „Ueber die Gottheiten von Samothrace," der „man hoffentlich zugeſtehen wird, auch ganz für ſich und ohne alle Beziehung exiſtiren zu können. Sie iſt zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern Werken, deren Abſicht iſt, das eigentliche Urſyſtem der Menſchheit nach wiſſenſchaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geſchichtlichem Wege, aus langer Verdunkelung ans Licht zu ziehen. Nicht zufällig geht der allgemeinern Unterſuchung die beſondere des ſamothraciſchen Syſtems voran; denn wie gemacht zum Schlüſſel aller übrigen iſt durch hohes Alter, wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umriſſe, die Kabirenlehre." [1] Hier hat Schelling alſo den Anfang dazu gemacht, die Mythologie als die Symbolik ſpeculativer Wahrheiten ſelber zu behandeln, indem er uns ein Bruchſtück aus ſeiner Philoſophie der Mythologie zum Beſten gibt.

Die Abhandlung ſelbſt, die ſich gewiſſermaßen als ein hiſtoriſcher Beleg für die Sätze der „Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit" hinſtellt, will etymologiſch und philologiſch, an Creuzers Symbolik ſich anſchließend, [2] herausbringen, daß in dieſem älteſten reinſten Gottesdienſt der erſte verehrte Kabire, Axieros (Ceres), Hunger, Armuth, Schmachten, Sucht, Bedürftigkeit, Sehnſucht (daher das Suchen der verlornen Tochter, wie des Gottes durch Iſis) bedeute, alſo das, was Schelling den Grund der Exiſtenz nennt. Daſſelbe will er dann auch in den phöniziſchen Kosmogonien, und den perſiſchen Mythologemen über die unendliche Zeit wiederfinden. [3] Die zweite Gottheit, Axiokerſa, ſoll Proſerpina (auch Iſis) ſein: Als der Hunger nach Weſen, den wir noch als das Innerſte der ganzen Natur erkennen, iſt

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, Nachſchrift, S. 118.
[2] Ebendaſelbſt, S. 79.
[3] Ebendaſelbſt, S. 4—17, 53—63.

Ceres die bewegende Kraft, durch deren unabläſſiges Anziehen aus der erſten Unentſchiedenheit Alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Geſtaltung gebracht wird. Die urſprünglich geſtaltloſe Gottheit nimmt in Perſephone Geſtalt an. Zauberinn iſt Perſephone als erſter Anfang zum künftigen leiblichen Daſein, als die, welche dies Kleid der Sterblichkeit webt, und das Blendwerk der Sinne hervorbringt.[1] Die dritte Geſtalt, Axiokerſos, iſt, nach Schelling, kein Anderer, als der den Aegyptern Oſiris, den Griechen Dionyſos, den Deutſchen Othin war; aber Hades und Dionyſos ſind dieſelben. Er überwindet den Zauber der Perſophone, mildert ihre Strenge, dämpft und beſchwört jenes Urfeuer. Axiokerſa und Axiokerſos erbauen zuſammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der ſpätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, ſondern überwindet. Eine Kraft (Ceres, Iſis, Perſephone, oder wie man ſonſt die erſte Natur nenne) entzündet das Feuer: eine löſcht und beſänftigt es, und wird dadurch erſter Eröffner der Natur, ſie in mildes Leben und ſanfte Leiblichkeit aufſchließend; dieſe iſt Oſiris oder Dionyſos.[2]

Die weitere „Folge der Perſönlichkeiten, als eine neue Reihe von Offenbarungen, bis in die Sieben- und Achtzahl fortgeſetzt,“[3] übergehe ich, indem an jenem Beiſpiele ſchon ſich zeigt, in welchem Sinne die Schrift „Religion und Philoſophie“ Heidenthum und Chriſtenthum zu verſöhnen beſtrebt war. Wenn nämlich der tiefſte Kabire der erſte entfernteſte Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins iſt, der verborgene Gott: ſo war der nächſte Weſen oder Grundanfang der ganzen ſichtbaren Natur, die Offenbarung deſſelben in der Natur; der dritte der Herr der Geiſterwelt, die Offenbarung im Geiſte. Ueber Natur und Geiſterwelt ſteht das die Beiden ſowohl unter ſich, als mit dem Ueberweltlichen Vermittelnde, Kadmilos oder Hermes: über dieſen

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 17—19.
[2] Ebendaſelbſt, S. 18, 20, 67, 73—74.
[3] Ebendaſelbſt, S. 25.

allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg, Zeus. Alſo ein von untergeordneten Perſönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchſten, ſie alle beherrſchenden Perſönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott aufſteigendes Syſtem war die kabiriſche Lehre.[1] Jene erſten Gottheiten hält Schelling für diejenigen Kräfte, durch deren Wirken und Walten vorzugsweiſe das Weltganze beſteht: Sie ſind alſo weltliche, kosmiſche Gottheiten, Glieder Einer vom Tiefſten ins Höchſte aufſteigenden Kette, die ſich endlich alle in Eine höchſte Perſönlichkeit verklären, — die Mittler zwiſchen dem Menſchen und der höchſten Gottheit. Der innere Sinn des Kabirenſyſtems iſt Darſtellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefſten ins Höchſte fortſchreitenden Lebens, Darſtellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unſichtbare, ja Ueberwirkliche unabläſſig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinſte und der Wahrheit ähnlichſte des ganzen Heidenthums. Schon in griechiſcher Götterlehre (von indiſcher und anderer morgenländiſcher nicht zu reden) zeigen ſich Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, das weit über den Umkreis hinausgeht, den die älteſte durch ſchriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat. Jeder mag ſuchen, dieſe wunderbaren Anzeigen ſo gut er kann weiter zu verknüpfen, aber ſehr natürlich iſt doch, ſich nach einer Erklärung der ſo allgemeinen Myſterienform ſchon in den älteſten Zeiten umzuſehen. Was war auch die ſtrenge Abſonderung des jüdiſchen Volks Anderes, als eine den Myſterien ähnliche Anſtalt, nur daß ſie nicht zwiſchen Menſchen deſſelben Volks, ſondern zwiſchen Einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erſt das Chriſtenthum ſollte alle Schranken aufheben.[2] In den Anmerkungen verſpricht er,

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 27—28.

[2] Ebendaſelbſt, S. 26, 24, 39, 41, 30, 97.

wieder ohne Wort zu halten, jenes Urſyſtem, das die gemeinſchaftliche Quelle und der Schlüſſel aller religiöſen Lehren und Vorſtellungen ſei, in ſeiner Ganzheit herzuſtellen.[1]

III. Die Philoſophie der Offenbarung, welche esoteriſche Lehre des Hörſaals bleiben zu ſollen ſcheint, wird nicht (wie ſo eben) ihrem Inhalt, wohl aber ihrem Urſprung nach in Schellings letzten Worten, die alſo abermals nur vorbereitend ſind, angedeutet.[2] Indem er hier das Verhältniß der deutſchen Philoſophie zum Philoſophiren Couſins angibt, tadelt er die erſtere, daß, während die nie aufzugebende Abſicht aller Philoſophie auf allgemeine Verſtändigung gehe, man es erlebt habe, daß eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit ſich auszudrücken als ein Kennzeichen philoſophiſcher Inſpiration gelte.[3] Schelling behauptet ferner, daß auch die deutſche Philoſophie Erfahrung vorausſetze, und alle Philoſophie individuell auf der Erfahrung beruhe: Auch wir fallen nicht, wie Couſin es ſich denkt, mit unſerem Anfang vom Himmel.[4] Sondern Schelling will „von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden anfangen,"[5] worunter er dann (wie Jacobi) das rein Rationale, das reine Product der ſpeculativen Vernunft,

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 87, 108.

[2] Stahl, der ſich ihm anſchließt, indem er eine neue Verbindung von Philoſophie und Chriſtenthum herbeiführen will, zieht auch die weitern Conſequenzen aus einer ſolchen Denkungsweiſe, und ergeht ſich, in politiſcher Rückſicht z. B., in Declamationen gegen den Liberalismus, die den Schlegel'ſchen ganz ähnlich ſind. Den Adel macht er zum Träger des ganzen öffentlichen Lebens, der geſchichtlichen Erinnerung und Einheit der Nation. Ja, er ſieht in der Religion den einzigen Grund für die Ausſchließung jedes Fortſchritts, wenn er ſich auch ausdrücklich dagegen verwahrt, daß er ſie zu einem Mittel herabſetze: und nähert ſich ſogar dem katholiſchen Standpunkt in mehrfacher Beziehung. (Die Philoſophie des Rechts nach geſchichtlicher Anſicht, 1830—1833, Bd. I., S. 353—363; Bd. II., Vorrede, S. VI—XVI; S. 313, 326—327).

[3] Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Phil. u. ſ. w., S. V.

[4] Ebendaſelbſt, S. XII.

[5] Ebendaſelbſt, S. XIII.

z. B. die Vorausſetzung der Spinoziſtiſchen Subſtanz, verſteht. Die ſpeculative Idee des Abſoluten wird ihm jetzt blos zu etwas Unabweisbarem, was ſich uns nothwendig als Anfang aufdrängt, das ihm auch jetzt noch unmöglich iſt, nicht zu denken, das aber, wie wir ſehen werden, allen poſitiven Gehalt bei ihm verloren hat, und zu einer rein negativen Größe geworden iſt.

Bei dieſer Gelegenheit, und da auf Couſin auch Hegels Philoſophie nicht ohne Einfluß geblieben iſt, läßt ſich Schelling über das Verhältniß ſeines Syſtems zum Standpunkt dieſes ſeines Freundes alſo aus: „Diejenige Philoſophie, welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem abſoluten Subject, das ſeiner Natur nach ſich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über Alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt, — an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens. Wenn aber das rein Rationale reines Subject iſt, ſo iſt jenes Subject, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortſchreitet, — das Subject mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das rein Rationale; ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine, durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung.“ Dieſe Schilderung paßt viel beſſer auf den unendlichen Anſtoß der Fichte'ſchen Philoſophie; und wenn Schelling ſein eigenes Philoſophiren meint, ſo hätte Hegel allerdings Unrecht gehabt, ihm im Vertrauen zu ſagen, daß er über Fichte's Subjectivitätslehre hinaus ſei. Die Sache iſt aber die, daß Schelling die Abſolutheit ſeines ſpeculativen Standpunkts jetzt ſelber nicht mehr verſteht. „Dieſes

Empiriſche hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unſere Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinctmäßig dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das Letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Sein beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen; aber er veränderte das Subject derſelben." (Er legte ſie nämlich in die Sache ſelbſt, nicht in ein fingirtes abſolutes Subject, das ſich dennoch von Außen Stoff herholen muß. Schelling aber, weil er dieſen immanenten Rhythmus der Sache ſelbſt nie gewinnen konnte, kam eben deshalb nicht von der Stelle, ſondern blieb immer nur in der leeren Nacht des Abſoluten, worin, wie Hegel[1] treffend ſagt, „alle Kühe ſchwarz ſind," ſtecken. Ein ſchon erwähnter Schüler Schellings, Stahl, will dieſen Vorwurf gegen Hegel retorquiren, und bringt überhaupt bereits 1830, obgleich die Reſultate Hegels utiliter acceptirend, ganz ähnliche Beſchuldigungen gegen Hegel vor,[2] die gewiß mit den hier von Schelling gemachten einen gemeinſamen Urſprung haben.) „Weil aber der logiſche Begriff es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche; und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinn keine dialektiſche war" (ſie war ein leeres Schematiſiren), „ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein ver-

---

[1] Werke, Bd. II., S. 13—14.

[2] Stahl, Philoſophie des Rechts, Bd. I., S. 259, 265, 274.

dankte, nach ihm gar keine Methode: die einfachſte Art, die eigenthümlichſte Erfindung deſſelben ſich anzumaßen. Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszuſehen, ſo lange vor, als das Syſtem innerhalb des blos Logiſchen fortging. So wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit" (ſie iſt ja aber bei Hegel ſchon eine Kategorie innerhalb der Logik ſelbſt) „zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum, wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres blos logiſchen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente aus einander fallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll." Aber wie verſteht Schelling denn ſich ſelbſt, wenn auch er die Sinnenwelt durch einen abſoluten Sprung und wahren Abfall vom Abſoluten entſtehen läßt? Und warum ſetzt ſich denn bei ihm Gott die Natur als den Grund ſeiner Exiſtenz voraus? Nicht etwa auch um der Langenweile, das ewige Einerlei des bloßen Urgrundes oder Ungrundes zu ſein, entfliehen zu können? „Die erſte Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie war, daß der rein logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft oder Natur hat, von ſelbſt (denn die Subjectivität des Philoſophirenden ſollte ganz ausgeſchloſſen ſein) in ſein Gegentheil umzuſchlagen (ſich gleichſam überzuſtürzen), um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, ſondern nur eben ſagen kann." Schelling vergißt, daß der göttliche Gedanke — d. i. eben der logiſche Begriff — das Lebendige und Wirkliche ſelber iſt. „Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von ſich ſelbſt, war eine zweite Fiction. Denn dieſer Uebergang (zur Natur) iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen Syſtem keine Kategorie gibt, und für den auch der

Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat. Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie (an einer ſolchen war ſeit Carteſius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückzugehen" (dieſer Vorwurf ſtammt von einem moderniſirenden Ariſtophanes her), „und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen, wiewohl ſelbſt dieſer nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des Anders- oder Sichuntreuwerdens der Idee wieder eingeführt wurde: dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie alſo, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen." [1] Als wenn das Vernünftige nicht eben das allein Wirkliche wäre, und außer der abſoluten Vernunft noch etwas Anderes in Wahrheit exiſtirte!

Ich habe dieſe Stelle in ihrer ganzen Ausführlichkeit ausgeſchrieben, weil ſie das Ende, welches die Schelling'ſche Philoſophie, nicht ohne daß man es vorausſehen konnte, in die Erfahrung hinein, mit Schrecken genommen hat, in das klarſte Licht ſetzt. Während die frühern Schriften Schellings vom Lobe Hegels erfüllt ſind, weil dieſe „vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens" Schellingen ſeinen wiſſenſchaftlichen Standpunkt erſt recht zu eigen machte, darin befeſtigte und ſeine engen Grenzen erweiterte: ſo iſt es ganz in der Ordnung, daß, nachdem Schelling ſelbſt demſelben entfremdet worden, auch ſeine Verehrung für Hegel verſchwand. Doch wenn Schellings Sinnesänderung bisher nur aus mündlichen Aeußerungen verlautete, warum jetzt nach Hegels Tode erſt das Schweigen brechen? Weil der Vorangegangene nichts erwiedern kann? Oder ſeine der philoſophiſchen

[1] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Phil., S. XIII—XV.

διαδοχή treu gebliebenen Freunde und Schüler weniger furchtbare Gegner ſchienen? Hegeln verdammend hat ſich aber Schelling ſelbſt den Stab gebrochen. Denn wenn das Erfaſſen der Wirklichkeit durch die in den Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik geſchilderte abſolute Vernunft, in welcher Sein und Erkennen eins ſind (und eben dies nennt Hegel den logiſchen Begriff), eine bloße Epiſode der modernen Philoſophie war, ſo gehört das Identitätsſyſtem der Naturphiloſophie mit dazu. Der bisher von uns dargeſtellte Schelling iſt alſo nicht mehr derſelbe, welcher noch in München lebt. Er iſt ein abgeſchiedener Geiſt, ein Heros der intelligiblen Welt, der im Reiche des Geiſtes ewig leben wird. Der ſich uns jetzt in dieſem neuen Gewande zeigt, hat durch den ſchmählichſten Abfall von ſich ſelbſt und von der Autarkie der Vernunft, ſich in die Abhängigkeit gegen ein Gegebenes, Empiriſches begeben, und durch dieſe Rückkehr in die Unmündigkeit des Denkens, wie die letzte Phraſe jenes Ausfalls ſie am deutlichſten ausdrückt, ſelbſt ſich zu Schulden kommen laſſen, was er Hegeln grundlos vorwirft, die Zeiten der Scholaſtik zurückrufen zu wollen. Die Sätze, welche der Verfolg dieſer Vorrede enthält, werden das Geſagte unwiderlegbar beſtätigen.

Gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende ſelbſt ſein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend Etwas iſt. (Iſt das nicht gerade das, was Friedrich von Schlegel und ganz ausdrücklich Eſchenmayer behaupten, zu deren Plattheit die ſpeculative Myſtik der theo-

ſophiſchen Naturphiloſophie letztlich herabgeſunken ſich erweiſt? Damit iſt aber das Abſolute der Speculation auch Schellingen zum Abſtractum des höchſten Weſens im Theismus geworden.) Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem, und daher auch poſitive Wiſſenſchaft (auch dies iſt ganz Schlegeliſch): ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven, aber den negativen in ſich tragenden, Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein, — denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche Begriff iſt, — noch auf dem des Rationalismus, der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag. Für die ſubjectiv nöthige Vorbereitung zu der Philoſophie, von der hier die Rede iſt, hat der philoſophiſche Geiſt ſelbſt bereits beſſer, als durch das Couſin'ſche Herabſteigen zu pſychologiſchen Thatſachen, geſorgt, der in den verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen, wie ſie auf einander folgten, ſeine Lehrjahre zurückgelegt, und in Rationalismus und Empirismus ſeinen höchſten Gegenſatz hervorgebracht hat. Und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Couſin ſo wahr und trefflich dargeſtellten Eklekticismus (wenn dies gleich vielleicht nicht das paſſende Wort iſt) Aehnliches an ſeinem Platze ſein.[1] Meint Schelling etwa, daß Hegel in jenem Gegenſatz befangen ſei? Weiß er nicht, daß Hegels Rationalismus zugleich den totalen Empirismus des Stagiriten in ſich aufgenommen, und Hegel alſo nicht ein Wolf iſt, der auf einen Leibnitz, ſondern vielmehr ein Ariſtoteles, der auf einen Plato — den alten Schelling — folgte.

Dieſe Vorbereitung iſt nur eine ſubjectiv nothwendige, nöthig nur für den erſt zu jener Philoſophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verſtändniß der Erklärung, mit der ſie rein beginnen

---

[1] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Phil., S. XVI—XVII.

könnte: Ich will nicht das bloße Seiende, ich will das Seiende, das Iſt oder exiſtirt. (Wenn Hegel in der Anmerkung damit abgefertigt wird, daß er das bloße Sein ohne das Seiende, das Abſtractum eines Abſtractums, wolle: ſo wird ſich vielmehr zeigen, daß er noch weiter als Schelling geht, und außer dem Iſt und dem Exiſtirenden, auch das Wirkliche und Objective in den logiſchen Begriff hereinbringt.) In dieſem Sinn alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererſeits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten prius, ſelbſt des der Gottheit, zu ſein: ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die poſitive Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft zu beſitzen. Hierbei wird alſo auch der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher zur Sprache kommen, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das blos allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſonderes oder empiriſches iſt. (Dies iſt ohne Zweifel die nähere Erklärung der im „Denkmal" von Schelling verfochtenen Behauptung, daß er ein Theiſt ſei.) Ebenſo wird dann auch eine Vereinigung Beider in einem Sein, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff (wäre das nicht der logiſche Begriff Hegels?), von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze, und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.[1] Dieſe Verſchmelzung der Glaubensphiloſophie, als eines innern Empirismus höherer Art, mit dem Rationalismus,

---

[1] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Phil., S. XVII—XIX.

wofür Schelling dann eben in ſeinen Vorträgen den Namen einer Philoſophie der Mythologie als der bloßen Erklärung gegebener religiöſer (heidniſcher ſowohl als chriſtlicher) Vorſtellungen gebraucht, haben ſelbſt einige Hegel'ſche Schüler dankbar angenommen, deren Vormann Göſchel öffentlich ſeinen Frieden mit Schelling geſchloſſen,[1] während Andere im Stillen gleiche Geſinnungen hegen. Und Stahl tritt mit der vorlauten Behauptung auf, daß mit dieſer „geſchichtlichen Anſicht" Schellings eine neue Aera in der Philoſophie beginne, während Stahl doch ſelbſt bald darauf von ſich geſteht: „Neues zu finden, iſt überhaupt nicht die Abſicht; gerade das Uralte, der Glaube der Menſchheit von Anbeginn iſt das Wahre, was der ſchlichte Sinn ewig als ſolches erkennt" u. ſ. f.[2] So zeigt denn auch ſeine ganze Darſtellung, bei Herausſtreichung der hiſtoriſchen Juriſtenſchule,[3] ein Auslaufen ins Populare, das uns einer weitern Berückſichtigung gänzlich überhebt. Schelling aber läßt ſich ſogar zu einer Phraſe herab, die ſelbſt einem Beneke munden mußte: Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabten Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunkt ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen (Schelling an ihrer Spitze) bis jetzt nicht laſſen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen dieſen haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verſtändigung mit ihnen geſehen.[4] Wenn Schelling, wie er ebendaſelbſt bemerkt, ſchon ſechs Jahre früher in dieſem Sinne an

---

[1] Göſchel: Ueber die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele (1835), S. 144.

[2] Stahl: Die Philoſophie des Rechts, Bd. I., Vorrede, S. VII, XIV.

[3] Ebendaſelbſt, Bd. I., Vorrede, S. VIII; Bd. II., S. 175, 216 u. ſ. f.

[4] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Philoſophie, S. XIX.

Couſin einen Brief abſandte: ſo iſt es um ſo befremdlicher, daß er ſo ſpät mit ſeiner neuen Anſicht öffentlich herausrückte. Oder kommt zu den obigen Gründen der Zurückhaltung nicht noch der hinzu, daß es allerdings viel koſten muß, ehe man ſich entſchließt, eine der ſchönſten Stellen in der Kette der philoſophiſchen Tradition aufzugeben, um eine ſolche Apoſtaſie zu begehen? Wenn wir daher mit Schelling uns noch in Harmonie zu ſetzen hofften, ſo iſt es mit dem alten, keinesweges mit dem neuen. Wir ſind nicht geneigt, ſeinen mit Fug und Recht erworbenen philoſophiſchen Ruf ſo leichtſinnig fallen zu laſſen, als er ſelber.[1] Jene Uebereinſtimmuug hervorzubringen, halten wir auch jetzt noch durchaus nicht für unmöglich; nur müßte Schelling davon abgebracht werden, daß ſeine Methode allein einen realen Proceß in die Philoſophie einführte und Hegels Methode nur der Proceß des logiſchen Begriffs ſei.[2] Denn nicht nur, daß das Denken als Vernunft, wie es auch der alte Schelling weiß, ſchon das abſolut Reale in ſich ſchließt: ſo erhält jedenfalls in der Anwendung auf die Natur und den Geiſt der dialektiſche Proceß des logiſchen Begriffs bei Hegel die Realität, welche der neue Schelling ausſchließlich ſeinem neuen Syſteme vindicirt.

---

[1] Wir legen hier ein ſehr gutes Geſtändniß ſeines Schülers (Stahl, Philoſophie des Rechts, Bd. I., S. 270) zu den Acten: „Hält man auf dem Standpunkte des frühern Schelling'ſchen Syſtems daran feſt (daß nämlich alle Dinge ſolche ſeien, welche nicht anders ſein und gedacht werden können; wodurch Gott aufhöre, freie Urſache der Welt zu ſein), ſo muß man unvermeidlich zum Standpunkte Hegels gelangen.“ Alſo iſt dennoch das Hegel'ſche Lehrgebäude die nothwendige Fortentwickelung des philoſophirenden Geiſtes aus dem urſprünglichen Principe Schellings, die neuern Schelling'ſchen Anſichten aber vielmehr nur epiſodiſche Auswüchſe von ganz ephemerer Dauer.

[2] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Philoſophie, S. xxv.

Zweiter Abſchnitt.

Schelling'ſche Schule.

Schelling ſelbſt beſchreibt 1809 die Wirkung ſeiner Philoſophie, als die Darſtellung ſeines Syſtems im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik 1801 herauskam, folgendermaßen: „Gleich nach Erſcheinung dieſes Fragments fing das Verläumden und Verfälſchen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Ueberſetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialiſchere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloſer poetiſcher Taumel ſich der Köpfe bemächtigt hatte) die ſchlimmſte Gattung war. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder geſucht." [1]

Das Erſte, was ſich nun hier aus der Schelling'ſchen Philoſophie entwickelt hat, iſt dies Suchen der Methode, das Schematiſiren in ſeiner abſtracteſten Form feſtgehalten, welches, ſich über den geſammten, auch ganz empiriſchen Inhalt der Natur verbreitend, das Abſolute in ihren Erſcheinungen darzuſtellen ſtrebt, und noch ausdrücklicher als Schelling die Naturphiloſophie zur ganzen Philoſophie erhebt, [2] indem alle Geſtaltungen des Univerſums als Ausflüſſe des Abſoluten erſcheinen, und zum erſten Mal ein Ganzes, was Schelling immer nur verſprach, wirklich

[1] Schellings Philoſophiſche Schriften, Vorrede S. x—xi.

[2] Okens Lehrbuch der Naturphiloſophie (1. Ausg.), Bd. II., Vorrede, S. iv: „Uebrigens hat meine Lehre nichts mit dem Ethiſchen zu thun, ſondern iſt durch und durch Physica." — So wollte Oken, nach einer mündlichen Aeußerung, Hegeln Sitz und Stimme in der Verſammlung der Naturforſcher nur als einem Pſychologen gewähren, indem nämlich die Seele doch auch zur Natur gehöre.

aufgeſtellt wird; — die ſchematiſirende Naturphiloſophie Lorenz Okens. Zweitens wirft ſich die Naturphiloſophie auf den andern Pol, und beſchäftigt ſich ausſchließlich mit der Darſtellung der geiſtigen Seite, beſonders der Sittlichkeit; — die ethiſche Naturphiloſophie Kleins. Endlich wird die Beziehung des Geiſtes auf die Natur, der Urſprung deſſelben aus ihr, und zugleich ihre Erlöſung durch Erhebung in das Gebiet des erſtern, was eigentlich ſchon die Tendenz des dritten Schelling'ſchen Standpunkts war, zur Hauptangelegenheit des Philoſophirens gemacht; — die myſtiſche Naturphiloſophie.

I. Lorenz Oken.

Lorenz Oken, geboren zu Freiburg, habilitirte ſich zuerſt als Privatdocent der Medicin in Göttingen, wurde 1807 Profeſſor der alten Geſchichte auf der Univerſität zu Jena, 1810 herzoglich ſachſen-weimar'ſcher Hofrath, und 1812 Profeſſor der Philoſophie und Naturgeſchichte zu Jena. Dieſes Amtes wurde er indeſſen 1819, wie Fries, nach der Wartburgsfeier, entlaſſen, und privatiſirte ſeitdem in Jena und Baſel, bis er in neuern Zeiten bei der Gründung der Münchener Univerſität an derſelben eine Profeſſur erhielt, die er noch bekleidet. Mit Ausnahme von Steffens iſt es Schellingen gelungen, faſt alle Häupter ſeiner Schule, die ſich übrigens, Oken vielleicht allein ausgenommen, der Glaubensphiloſophie in die Arme geworfen, jetzt in München um ſich zu verſammeln.

Von mehreren naturphiloſophiſchen Schriften, die Oken ſeit 1802 verfaßte, heben wir beſonders das „Lehrbuch der Naturphiloſophie," in drei Bänden, 1809—1811, als diejenige heraus, in welcher er das ſyſtematiſche Ganze der ſchematiſirenden Naturphiloſophie darzuſtellen unternommen hat: im erſten Bande ihre zwei erſten Theile, im zweiten das erſte und zweite Stück des dritten Theils, und deſſen drittes Stück im dritten Bande. Das Werk, welches „ſeinen Freunden Schelling und Steffens"

dedicirt iſt, beſchäftigte ihn neun Jahre; bereits 1802 theilte er Eſchenmayern, der ſich ſehr lobend darüber ausließ, das den Grundideen nach ſchon damals fertige Manuſcript mit, und hielt ſechs Jahre (Göttingen dazu gerechnet) Vorträge darüber.[1] Die zweite „umgearbeitete Auflage“ erſchien 1831 in Einem Bande. Er verwahrt ſich in den Vorreden der erſten Ausgabe[2] ausdrücklich dagegen, daß dieſes Werk zu denjenigen naturphiloſophiſchen gehöre, welche ein Spiel der leeren Phantaſie und nichts als Formelweſen ſind; er habe eine Wiſſenſchaft aufſtellen wollen. Doch wenn er dann bemerkt, daß, wo er Gott das Feuer oder das Waſſer nenne, ſolche Ausdrücke nur ſymboliſch zu nehmen ſeien: ſo könnte man fragen, ob denn Bildlichkeit des Ausdrucks in die Wiſſenſchaft gehöre, oder nicht vielmehr Sache der Phantaſie und leeres Formelweſen ſei.

Die Schuld davon trägt ſeine Methode, die er die naturphiloſophiſche nennt, und über deren ſchematiſirendes Verfahren er ein ſehr klares Bewußtſein hat: Ich habe ſie mir geſchaffen, um die Ebenbildlichkeit des Einzelnen mit dem Göttlichen, des Organiſchen mit dem Unorganiſchen, des Mineraliſchen mit dem Elementariſchen, des Elementariſchen mit dem Aetheriſchen herauszuheben. Z. B. „Der Organismus iſt das Ebenbild des Planeten; er muß daher kugelig ſein, und ſo viele Grundproceſſe in ſich haben, als es Planetenelemente gibt.“ Dieſe Methode iſt nicht die wahrhaft ableitende, ſondern die gewiſſermaßen dictatoriſche, aus der die Folgen hervorſpringen, ohne daß man weiß wie, gleich den algebraiſchen Formeln, welche, durch einen Zauber hervorgerufen, vor uns wie Rieſen ſtehen, die man nicht faßt, aber von deren Wirklichkeit man doch ſo überzeugt iſt, wie von ſeiner eigenen. Ich habe dieſe Methode nicht leicht als die alleinige Verfahrungsart, um auf Reſultate zu kommen, gewählt,

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie (erſte Ausg.), Bd. I., Vorrede, S. III; Bd. III., Vorrede, S. III, VI; Bd. II., Vorrede, S. VIII—X.

[2] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. V—VI; Bd. II., S. III—IV.

ſondern ſie gleichſam nur nebenher mit fortgeführt, um die philoſophiſche Einheit in allen Dingen und die eigentliche klare Einſicht in das Weſen des Weltalls meinen Zuhörern beſtändig vorzuhalten. (Dieſe Methode iſt nur die conſequente Durchführung der Schelling'ſchen Conſtruction.) Ich bitte nicht zu wähnen, als ging' ich blind zu Werk, und ſchriebe Zeug aufs Papier, was ich vorher nicht einem beſondern Darandenken unterworfen hätte." [1] Sehr ſchlimm für den Schriftſteller, der dies zu ſagen nöthig findet!

Einleitung. Die Naturphiloſophie iſt die Wiſſenſchaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Abſoluten in eine Vielheit von Erſcheinungen, und wie es in dieſer Welt dennoch ganz fortwirkt. Die Naturphiloſophie zerfällt ſogleich in drei Theile: der erſte muß handeln von Gott und ſeinem Handeln, der zweite von den einzelnen Erſcheinungen der Welt, und der dritte von dem Fortwirken des göttlichen Handelns in den einzelnen Dingen. Gott iſt aber das Ganze; in ihm muß die ganze Welt verſchloſſen liegen, und nichts kann neben Gott ſein. Der erſte Theil iſt die Lehre vom Ganzen, Matheſis: der zweite die Lehre vom Einzelnen, Ontologie: der dritte die Lehre vom Ganzen im Einzelnen, Pneumatologie. [2]

A. Matheſis. Das Ganze oder die reine Wiſſenſchaft muß in zwei Lehren zerfallen, in die Lehre von dem immaterialen Ganzen, und in die von dem materialen; jenes gibt die Theoſophie, dieſes die Hylogenie. Es wird alſo das Verhältniß Gottes zur Welt zuerſt ſtreng wiſſenſchaftlich ausgeſprochen: es wird ſodann gezeigt werden, wie es zu denken iſt, wenn gelehrt wird, die Welt ſei aus Nichts entſtanden, wie es denn allerdings nicht anders ſein kann. [3]

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. III., Vorrede, S. VII—VIII.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. VII—VIII.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. 1, VIII; Bd. II., S. XVIII.

1. Die Naturphiloſophie, inſofern ſie die Geneſis der Welt darſtellt, ſtellt die Geneſis der Gedanken Gottes dar. Die Naturphiloſophie muß die Formen aufſuchen, in denen Gott denkt; und indem ſie dieſes thut, ſtellt ſie die Formen der Welt dar. Die Naturphiloſophie iſt daher in ihren höchſten Principien Theoſophie.[1]

a. Nichts-Gott. Alle Realität kann ſich nur in der Vielheit offenbaren: wo dieſe nicht iſt, iſt die Wirklichkeit verſchwunden; ſie iſt Zero geworden. Alles Realwerden iſt ein Heraustreten der Idee aus ſich, ein Erſcheinen als ein Beſtimmtes, Begrenztes: und alles Realwerden der Idee iſt ein Endlichwerden. Klar iſt es, daß das Reale gleich ſei dem Idealen, daß das Reale nur das zerſplitterte, endlich gewordene Ideale, daß alles Endliche zuſammengenommen gleich ſei dem höchſten Idealen. Reales und Ideales ſind eins und daſſelbe, nur unter zweierlei Formen. Das letzte iſt daſſelbe unter einer unbeſtimmten, ewigen, einfachen Form; das Reale aber iſt auch daſſelbe, jedoch unter der Form der Mannigfaltigkeit, der Vielheit. In Beiden iſt eine Unendlichkeit: im Realen eine Endloſigkeit einzelner Formen, im Idealen aber iſt Eine endloſe Form; hier Eine Ewigkeit, dort eine Unendlichkeit. Das Realwerden iſt daher kein Entſtehen eines Etwas, was vorher nicht geweſen; es iſt nur ein Extenſivwerden der Idee. Dem Weſen nach herrſcht vollkommene Identität zwiſchen dem Idealen und dem Realen; nur die Form macht ihren Unterſchied. Das Eine Weſen hat eine ideale Form, die Form der reinen Einheit: und eine reale, die Form der Zerfallenheit. Die Monas unterliegt keinen Zeit- und keinen Raumbeſtimmungen; ſie iſt weder endlich noch unendlich, weder groß noch klein, weder ruhend noch bewegt; ſondern ſie iſt alles dieſes, und iſt alles dieſes nicht, — ſie iſt ewig. Dieſes iſt das Abſolute. Die Charaktere des Zero fallen mit den Charakteren des

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 16.

Abſoluten zuſammen. Das 0 als 0 ſchlechthin hat gar kein Prädicat: es iſt nicht Etwas, iſt nicht Nichts, nicht poſitiv, nicht negativ, nicht Eins, nicht Vieles, nicht geformt, nicht ungeformt; von ihm gilt kein Sein, und kein Nichtſein; es iſt nicht, und iſt auch nicht nicht, nicht endlich, nicht unendlich; es iſt das Unausſprechbare, Wortloſe, — das Abſolute, ohne alle Beſtimmung. Ungeachtet dieſes Unbeſchreibbaren, Prädicatloſen, aber ſchlechthin Faßbaren, ſieht der Mathematiker doch Alles in ihm. Wie die ganze Mathematik aus dem Zero hervorgeht, ſo muß Alles, was ein Einzelnes iſt, aus dem Abſoluten hervorgegangen ſein. Abſolutes und Zero ſind nur nach den Wiſſenſchaften verſchiedene Benennungen; weſentlich ſind ſie eins.[1] Da haben wir den negativen Charakter des Abſoluten, wie er bei Eſchenmayer und Andern, und zuletzt auch bei Schelling ſelber hervortrat. Die ganze Schelling'ſche Schule zeigt ſich von vorn herein mit dem theoſophiſchen Principe behaftet, auf welches der Urheber erſt am Ende gekommen.

Die reale Unendlichkeit iſt nichts Eigenthümliches, ſondern ſie iſt nur eine beliebige Wiederholung des Idealen, ein unaufhörliches Poniren der Ideen. Die Idee ponirt, iſt eine Realität, eine Endlichkeit. Das Endliche iſt ſelbſt das Ewige, ponirt oder negirt: und unterſcheidet ſich durchaus nicht von ihm, als durch die Poſition. Ein und daſſelbe Weſen ponirt iſt ein Endliches, ein Sein: nicht ponirt, iſt ein Ewiges, ein Schweben über allem Sein. Alles Endliche iſt die unaufhörliche Poſition des Ewigen, und das Ewige iſt die Nichtpoſition des Endlichen. Das Zero iſt aber Nichts: die Einheit demnach ein Nichts, ponirt oder beſtimmt. Das Nichts wird ein Etwas, ein Endliches, durch die bloße Poſition ſeiner ſelbſt: und das Etwas wird zu einem Nichts durch die bloße Vernachläßigung dieſer Selbſtpoſition. Das Nichts, einmal als ein Nichts geſetzt, iſt = 1. Von keiner

---

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. 1., S. 3—7 (Die Zeugung, 1805, S. 28).

Erzeugung, von keinem Herausgehen kann die Rede ſein, ſondern von der völligen Gleichheit und Zugleichheit des Nichts mit dem Etwas. (Es iſt ein jungfräuliches Gebähren, ſetzt die zweite Ausgabe hinzu.) Das Nichts an ſich iſt die monas indeterminata, das ponirte Nichts iſt die monas determinata. Es iſt nichts real, als das Abſolute ſelbſt. Alles Einzelne iſt nichts für ſich; in ihm iſt nur, oder vielmehr es ſelbſt iſt nur das Abſolute, aber nicht das Abſolute an ſich, ſondern dieſes Abſolute bejaht. Die Exiſtenz des Einzelnen iſt nicht ſeine Exiſtenz, ſondern nur die Exiſtenz des Abſoluten unter einer beliebigen Wiederholung (zum wahrhaften Unterſchied kommt das Schematiſiren nämlich nicht); denn Sein und Bejahen ſind eins, und die Fortdauer des Seins iſt ein fortdauerndes Setzen des Abſoluten oder des Nichts. (Wir ſehen hier die Rückkehr zu dem Dienſt des Foï. Wenn aber die rationaliſtiſche Glaubensphiloſophie Jacobi's Gott als das reine Sein auffaſſen durfte, ſo kann es der Naturphiloſophie nicht mehr verargt werden, ihn unter der entgegengeſetzten Kategorie zu begreifen; eine iſt ſo gut, oder vielmehr ſo ſchlecht, als die andere.) Es exiſtirt nichts als das Nichts, nichts als das Abſolute, nichts als das Ewige; und alle einzelne Exiſtenz iſt eine Trugexiſtenz. Nur die unbeſtimmte Monas exiſtirt; alle einzelnen Dinge ſind Monaden, Nichtſe, die aber beſtimmt worden ſind. Exiſtirt nichts als das Abſolute in allen möglichen Wiederholungen, wodurch die endlichen Formen erzeugt werden, ſo kann auch nicht von der Dauer des Einzelnen geredet werden. Denn wie kann dauern, was nicht iſt? Es gibt keine Dauer außer dem Abſoluten, dieſes aber dauert ewig; denn es iſt ja Eins, unveränderlich, Nichts, Poſition ſeiner ſelbſt. Die Dauer des Einzelnen iſt die Dauer des Abſoluten. Da dieſes in Ewigkeit ponirt, in Ewigkeit eine Einzelnheit wird, und auch in Ewigkeit dieſe Poſition aufhebt, ſo muß auch die Dauer alles Einzelnen (d. h. doch wohl, nach dem Folgenden, einer Totalität von Einzelnheiten) in Ewigkeit beſtehen; das Einzelne ſelbſt aber dauert nicht

ewig, weil es nur ein Einzelnes iſt, inſofern ſich die Poſitionen folgen. Das Abſolute muß ſich in Ewigkeit poniren, weil es ſonſt nichts wäre; es muß aber auch in Ewigkeit die Poſition aufheben, weil es ſonſt ein bloßes Endliches wäre. Daher iſt die Geſammtheit des Endlichen gleich ewig mit dem Abſoluten; das Einzelne aber tritt hervor und verſchwindet, wie die Zahlen in der Arithmetik. Alles Verſchwinden des Endlichen iſt ein Zurückgehen ins Abſolute. Es iſt aus dem Nichts entſtanden, iſt ſelbſt das ſeiende Nichts; daher muß es auch wieder in das Nichts zurückgehen. Aber dieſer Rückgang gelingt nie. Die Vernichtung iſt nur ein Uebergehen der accidentalen Entelechie an einen andern ſubſtantialen Theil. Die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem ſie dieſelben verläßt; ſie geht wieder in Gott zurück. Aber indem ſie in Gott iſt, beſtimmt ſie ihn, wieder Welt zu werden; und ſo wird ſie mit einer neuen Subſtanz verbunden. Nur die Seelenwanderung exiſtirt, deren Weg durch Gott geht; wie er daher Individuen in ſich zurückruft, läßt er andere aus ſich ausgehen: das Verſchwinden und Erſcheinen der Individuen iſt nur eine Metamorphoſe des einen in das andere.[1]

Im Abſoluten ſind zwei Tendenzen, welche beide ungetrennt eins ſind. Es hat die Tendenz, ſich zu ſetzen: und auch die, ſich aufzuheben. Indem es ſich ponirt, ſetzt es ſich ſelbſt gegenüber, und zwar aus ganz eigener Kraft, aus ſeiner Energie, die es ſelbſt iſt. Es iſt Selbſtpoſition von ſich ſelbſt; das Ponirende und das Ponirte ſind eins. Das Reale iſt das dem Abſoluten gegenüberſtehende Abſolute ſelbſt; das Realwerden des Abſoluten iſt demnach eine Selbſterſcheinung des Abſoluten. Alles Einzelne iſt nichts, als eine Selbſterſcheinung. In jedem Weſen ſind Zwei; aber die Zwei ſind das Eine Weſen ſelbſt, das ſich ſelbſt ſucht. Das Poniren des Abſoluten iſt daher ein Gegen-

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 9—12 (zweite Ausgabe, S. 10), 14, 77; Bd. II., S. 18.

ſetzen ſich ſelbſt. Das Selbſterſcheinen des Abſoluten iſt Selbſtbewußtſein. Das ſelbſtbewußte Abſolute iſt Gott. Gott iſt das ſeiende (ſelbſtbewußte) Nichts. Die Weltſchöpfung iſt nichts Anderes, als der Selbſtbewußtſeinsact Gottes. Gott kam erſt zum Selbſtbewußtſein durch das geſprochene Wort (λόγος), die Welt. Was in unſerm Bewußtſein die Vorſtellungen ſind, das ſind die einzelnen Erſcheinungen der Welt im Bewußtſein Gottes. Die weltlichen Dinge haben für Gott nicht mehr Realität, als unſere Gedanken für unſer Bewußtſein. Gott erſchafft ewig, weil er ewig zum Selbſtbewußtſein kommt, weil er das ewige Selbſtbewußtſein, und nichts Anderes iſt. Es hängt nicht von der Willkür Gottes ab, ſich ſeiner bewußt zu ſein oder nicht; Gott iſt nur Gott im Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Gott denkt, und dieſes in Gott Gedachte iſt ein reales Ding. Würde Gott nicht denken, ſo wäre keine Welt, und er wäre ſelbſt nicht. Was nicht denkt und kein Gedachtes iſt, iſt nicht: nun iſt aber alles Gedachte das Denkende ſelbſt; wo alſo kein Gedachtes iſt, kann kein Denkendes, kein Gott ſein. Alles, was wir ſehen, ſind Gedanken Gottes; wir ſehen nur Gott denken. Oder vielmehr, da wir auch nichts Anderes als Gedanken Gottes ſind, ſo merken wir nur die Succeſſion der Gedanken Gottes. Ein Naturkörper iſt ein erſtarrter, kryſtalliſirter Gedanke Gottes, ein Wort Gottes. Da nun Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit denkt, ſo muß auch die Welt, ſein Gedankenreich, von Ewigkeit zu Ewigkeit, d. h. ohne Anfang und ohne Ende ſein.[1]

b. Formen des göttlichen Denkens oder Seins, Handeln Gottes. Mit dem Entſtehen der Realität iſt weſentlich die Triplicität geſetzt: nämlich das Ponirende oder das abſolute Zero, das Ponirte oder das relative Zero, und die ganze Selbſterſcheinung. Dieſe drei Formen oder Ideen, in welche das Abſolute urſprünglich zerfällt, werden durch ihr wiederholtes

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 12 — 16 (Bd. III., S. 193, 199).

Erſcheinen ſelbſt zu aller Mannigfaltigkeit; ſie ſind ſich alle gleich, ſie ſind zugleich und eins: und die erſte (ponirende), die zweite (ponirte) und die dritte (verbindende) nur der Anordnung und dem Werthe nach. Die erſte durchaus unabhängige Idee iſt erfreut, ſich in die zwei andern (die erreichte Entzweiung und Wiederausſöhnung), die von ihr ausgegangen, zu verwandeln. Das Thun oder Leben Gottes beſteht darin, ewig ſich ſelbſt anzuſchauen in der Einheit und Zweiheit, ewig ſich zu entzweien und doch eins zu bleiben. Das Einzelne beſteht aus der Poſition der drei Ideen. Alle Dinge ſind aus der Dreiheit ausgegangen, oder Alles iſt die Dreiheit ſelbſt in der Wiederholung. Das Weſen des Alls beſteht in der Dreiheit, welche Einheit iſt, und in der Einheit, welche Dreiheit iſt. Die erſte Idee iſt das Weſen aller Weſen, das Urweſen, die *οὐσία*, in ſich ruhend, ohne Bewegung, ohne Zeit, ohne Ausdehnung; die erſte Form des göttlichen Denkens iſt die uſiale. In der zweiten Idee erſcheint die *οὐσία* aber ſich ſelbſt, ſie zerfällt in Zwei. Dieſes Zerfallen iſt nicht ein thatloſes Schweben in ſich, wie in der erſten Idee, ſondern ein Handeln. Die Dyas iſt das reine Thätige, das Schaffende, Verändernde, das eigentlich Beſeelende des Abſoluten. Ich nenne dieſes Urhandeln Gottes Entelechie; die zweite Form des göttlichen Denkens iſt die entelechiale. In der Trias iſt die *οὐσία* entelechial geſetzt: das ewig in ſich ſchwebende, träge Nichts iſt thätig und bleibend zugleich geſetzt; es iſt Geſtalt. Die dritte Art des göttlichen Denkens und Seins iſt die Form.[1] Oken nähert ſich hier noch mehr der neuplatoniſchen Theoſophie, als Schelling es bereits that.

α. Auf dem Weſen, auf der *οὐσία* Gottes beruht Alles; aus ihm geht alle Action, Entelechie, Bewegung und Form hervor: oder vielmehr in allen entelechialen und formalen Ausdrücken iſt nichts ausgedrückt, als das Weſen, die *οὐσία*, auf verſchiedenen

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 16—19.

Stufen der Poſition. Dieſe *οὐσία* iſt das nicht Darſtellbare, das nie Erſcheinende, das überall Seiende, aber ſich immer Entziehende, wenn man es zu haſchen glaubt, das Geiſtige, welches ſich in Alles verwandelt (zweite Ausgabe: in Allem kund thut), aber doch daſſelbe bleibt. Die *οὐσία* iſt die Poſition ſchlechthin, ohne alle Gegenpoſition: der ſchwebende Punkt im All, um den ſich Alles ſammelt und von dem Alles ausgeht. [1]

β. Entelechie Gottes. Durch das Poniren entſteht Succeſſion. Das Handeln der Uridee beſteht in einem ewigen Wiederholen des Weſens = Zeit. Die Zeit iſt nur das active Denken Gottes, mithin von Ewigkeit her. Das Wechſeln der Dinge iſt die Zeit. Göttlich ſind ſie, inſofern ſie die Zeit, die Poſition des Abſoluten ſelbſt, ſind: irdiſch, inſofern ſie verſchwindende Zeitmomente, verſchwindende Götter ſind. Jede Kraft in der Welt iſt eine Selbſterſcheinung, eine Poſition von + und — oder eine Polarität; jedes einzelne Ding iſt eine Duplicität. Die Offenbarung der Polarität iſt Bewegung; ſie iſt ſelbſt keine Duplicität, ſondern Einheit, aber Reſultat der Zweiheit. Es gibt überall keine rein mechaniſche Bewegung, nichts iſt in der Welt durch Stoß ſo geworden, wie es iſt; aller Bewegung liegt ein innerer Act, eine Entelechie, zu Grunde. Die Bewegung iſt der ſich immer erſcheinende Gott. Es gibt kein Ding, welches ohne Bewegung wäre; eine Ruhe gibt es nur im Abſoluten, im Nichts (zweite Ausgabe: im Ewigen, im Nichts der Natur). Die Bewegung der endlichen Dinge aus Polarität oder die entelechiale Bewegung iſt das Leben der Dinge. Ohne Leben gibt es kein Sein. Alles, von dem man ein Sein ausſagen kann, iſt nur durch das Leben. In der Welt iſt Alles lebendig; ſie ſelbſt erhält ſich nur dadurch, daß ſie lebt, wie ein organiſcher Leib ſich nur erhält, indem er durch den Lebensproceß ſich immer neu erzeugt. (In einer Abhandlung, „Idee

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 20 (zweite Ausg., S. 17).

der Pharmakologie als Wiſſenſchaft," ſagt Oken: Was der Leib der Natur und wie der Leib der Natur iſt, das iſt und ſo iſt der Leib des Menſchen. Beide ſind gleich organiſirt; im Leibe der Natur liegen dieſelben Organe an derſelben Stelle und mit denſelben Functionen, wie ſie ſich wieder im Menſchen ſammeln und ordnen.[1] — Ein Gedanke, den Schubert in Bezug auf das Sonnenſyſtem verfolgte.) Jedes lebende Ding iſt ein doppeltes: ein für ſich Beſtehendes, und ein in das Abſolute Eingetauchtes. In jedem ſind daher zwei Proceſſe, ein individualiſirender, belebender, und ein univerſalirender, tödtender. Durch den Tödtungsproceß ſucht das endliche Ding das Abſolute ſelbſt zu werden: durch den belebenden aber die Mannigfaltigkeit des Alls, und doch dabei ein Einzelnes zu bleiben. Je mehr demnach ein Ding von dem Mannigfaltigen des Alls in ſich aufgenommen hat, deſto belebter iſt es, deſto ähnlicher iſt es dem Abſoluten. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in ſich aufgenommen hat, wäre in ſeiner Einzelnheit gleich dem Abſoluten ſelbſt: es wäre das reale Abſolute, als beſtimmte Monas. Mit einem ſolchen Weſen wäre die Schöpfung geſchloſſen. Ein ſolches Geſchöpf iſt der endliche Gott, der leiblich gewordene Gott: der Menſch iſt diejenige Idee Gottes, in der ſich Gott ganz zum Object wird. Der Menſch iſt Gott, vorgeſtellt von Gott; Gott iſt ein Menſch, vorſtellend Gott in einem Selbſtbewußtſein. Die einzelnen Eigenſchaften, die Gott von ſich vorſtellt, ſind die weltlichen Dinge. Wenn aber Gott in dieſem Gewühle von Vorſtellungen zu ſeiner eigenen, ganzen Vorſtellung kommt, ſo entſteht der Menſch. Die Belebung iſt ein Abfall von Gott; denn es iſt das Beſtreben, ſelbſt das Abſolute ſein zu wollen. In allem Lebendigen iſt es nur das Abſolute, das lebt. Ein Naturding iſt nichts, als eine ſich bewegende Zahl: ein organiſches, eine ſich ſelbſt aus ſich

[1] Jahrbücher der Medicin, herausgegeben durch Marcus und Schelling, Bd. II., H. 1, S. 75.

ſelbſt bewegende Zahl; ein unorganiſches, eine durch ein anderes Ding bewegte Zahl. [1]

γ. Geſtalt Gottes. Die erſte Bewegung des Abſoluten iſt eine Ausbreitung ſeiner ſelbſt in die Vielheit, wodurch nicht blos ein Nacheinander, ſondern auch ein Nebeneinander geſetzt iſt. Das Abſolute iſt nicht blos ponirend, die Zeit: ſondern auch ponirt, der Raum, die ſtehengebliebene Zeit. Raum und Zeit ſind nichts beſonders zum Abſoluten Hingekommenes, ſondern ſind es ſelbſt, Formen Gottes. Alle zeitlichen Dinge ſind auch im Raum, und begrenzt. Nur Gott iſt durch den ganzen Raum ausgedehnt; indem er handeln wollte, wurde er Zeit: indem er aber Zeit war, wurde er Raum. Zeit und Raum haben mit dem Punkte angefangen, mit dem räumlichen Nichts. Dieſer Punkt ſetzt ſich nothwendig ins Unendliche; er dehnt ſich aus nach allen Richtungen und nothwendig in gleichen Entfernungen. Ein ſolch' ausgedehnter Punkt iſt die Sphäre. Wenn Gott real werden will, ſo muß er unter der Form der Sphäre erſcheinen; der ſeiende (zweite Ausgabe: erſcheinende) Gott iſt eine unendliche Kugel, die vollkommenſte Form, die Urform. Die active Erweiterung des Punktes, als ein bloßes Wiederholen deſſelben, iſt Linie, in der Sphäre aber Radius. Die Linie entſteht Gott, indem er ſich bewegt, indem er denkt. In dem Augenblicke, in dem der Punkt aus ſich tritt, hat er eine Peripherie um ſich, iſt er Raum. Das Weſen der Linie beſteht nicht darin, daß ihre beiden Enden ins Unendliche mit gleicher Bedeutung fortlaufen, ſondern in ihrer Radialität, d. h. darin, daß ein End gegen das Centrum gekehrt, central, convergirend, abſolut geworden, das andere aber gegen die Peripherie gekehrt, divergirend, endlich, Vielheit geworden iſt, — die Polarität der Linie. Die Urlinie iſt eine mit zwei entgegengeſetzten Charakteren

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 21—28 (zweite Ausgabe, S. 19—20).

producirte Linie. Das Weſen des Urgegenſatzes iſt ein centroperipheriſcher Gegenſatz. Urpolarität iſt Centroperipherität. Alle realen Linien ſind mit dem einen End in Gott gewurzelt, mit dem andern in der Endlichkeit. Gott kann in der Zeit nur als Radius auftreten. Die Urlinie iſt in beſtändiger polarer Action, welche Spannung heißt; jede Linie iſt nichts Anderes, als dieſe Spannung. Die Peripherie iſt die Grenze der Sphäre, und mithin eine Fläche. Das Weſen der Fläche iſt Grenze. Die Linie iſt ein langes Nichts, die Fläche ein hohles Nichts, die Sphäre ein dickes Nichts, kurz das Etwas iſt ein Nichts, welches nur Prädicate erhalten hat; alle Dinge ſind Nichtſe mit verſchiedenen Formen. Die Bewegung der Sphäre kann nicht fortſchreitend ſein; denn ſie erfüllt ja Alles. Gott iſt eine rotirende Kugel; die Welt iſt der rotirende Gott. (Alle ehrwürdigſten Geſtalten des Alterthums bis auf Parmenides und die Pythagoreer ſpiegeln ſich in dieſer Theoſophie ab.) Alle Bewegung iſt kreisförmig: die gerade, nur mechaniſche, exiſtirt nicht (durch ſich, fügt die zweite Ausgabe hinzu). [1]

2. Hylogenie. Das Göttliche nähert ſich der Erſcheinung, der Materialität, je individualer es wird; denn es wird immer begrenzter, und erhält immer mehr Prädicate. [2]

a. Weſen des Aethers. Das Beſtreben, vermöge deſſen die Dinge im Centrum ſein wollen, iſt die Schwere, die Sammlung der Einzelnen im Abſoluten, die Seele der Dinge, der vollkommen ponirte Gott als Centrum, das Gott werden wollende Ding. Als die real gewordene *οὐσία* iſt die Schwere die gemeinſchaftliche Mutter des Endlichen. Eine endliche Sphäre, die ſchwer iſt, iſt Materie, Gott als vollendetes Object. Die Materie hat an ſich keine Exiſtenz, ſondern es exiſtirt nur das Abſolute in ihr. Es iſt Alles Gott, was da iſt; und außer

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 29—36 (zweite Ausgabe, S. 26—28, 30).

[2] Ebendaſelbſt, S. 37—38.

Gott gibt es ſchlechterdings nichts. Alles, was iſt, iſt material. Immaterialität iſt nur ein heuriſtiſches Princip. Nur Gott iſt immaterial, ein Axiom, das Formloſe, Polaritätsloſe, Zeitloſe (nämlich das blos Negative, oder das Nichts, nach Oken). Das materiale Univerſum heißt Natur, der material geſetzte Gott. (Zweite Ausgabe: Gottes Wirkungen, ausgeſprochen, material geſetzt, ſind Natur.) Die unmittelbare Poſition Gottes nenne ich Urmaterie, Aether; Gott und Aether ſind identiſch. (Ariſtotelismus tritt, wie ſchon früher, ſo hier beſonders hervor.) Der Aether iſt das erſcheinende Nichts, ein daſeiendes Nichts; er hat kein Leben, aber in ihm liegen alle Principien des Lebens. Der Aether an ſich iſt die abſolute Indifferenz der Materie, alſo das materiale Nichts. Ein Chaos hat nie exiſtirt. Das Allgemeine exiſtirt nie, ſondern nur das Beſondere. Von Ewigkeit her war eine Vielheit von Aetherkugeln. Jeder Weltkörper hat zwei Bewegungen in ſich: die eine geht auf Darſtellung des Abſoluten in ihr ſelbſt, durch eigene Rotation; die andere ſtrebt wieder in das Abſolute zurück, durch die allgemeine Rotation um die univerſale Axe.[1]

b. Entelechie des Aethers. Der Aether ſteht von Ewigkeit her mit ſich ſelbſt in Spannung, indem er in zwei Pole aus ſich herausgetreten iſt, als das Gleichbild des ſeienden Gottes (zweite Ausgabe: des ſeienden Uractes). Der Aether iſt von Ewigkeit her in poſitive und negative Qualität, in eine centrale und in eine peripheriſche Subſtanz geſchieden, Sonne und Planet; Beide können nicht ohne einander ſein, ſie ſind der Idee nach nur Ein Stück, nur Eine Linie mit zwei Enden. Die Aetherſpannung iſt eine Action, welche nach der Linie wirkt; dieſe lineare Thätigkeit iſt Licht, das Leben des Aethers oder ſein Denken, — der ungeſpannte, indifferente Aether mithin Finſterniß. Das Licht iſt daher eine ſpaltende, zerreißende

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 39—46 (zweite Ausg., S. 35)

Action. Das Licht iſt die erſte Erſcheinung Gottes, iſt Gott ſelbſt ponirend. Das Selbſtbewußtſein Gottes überhaupt ohne beſondere Gedanken iſt Licht, der leuchtende Gott. Das Licht iſt keine Materie: die Sonne ſtrömt daher nichts aus, indem ſie die Planeten beſeelt, ſondern gibt nichts her als den Impuls; ihr bloßes Feſſeln der Planeten iſt Licht. Alles iſt Licht, was Materie iſt, und ohne das Licht iſt nichts.[1]

c. Form des Aethers. Der formloſe Aether, indem er ſich bewegt, muß mit einem Phänomen verknüpft ſein, das auf Ausdehnung und auf Identificirung deſſen geht, welches durch das Licht polariſirt worden iſt. Dieſe Aether-Action geht mithin nicht auf Spannung, nicht auf Production von Unterſchieden in demſelben, ſondern auf Löſung der Spannung, und auf Ausdehnung, auf indifferente Darſtellung des Raums. Dieſe Action, welche zugleich univerſal iſt, kann nur die Wärme ſein; bewegter Aether iſt Wärme. Die Wärme iſt der Streit des indifferenten Aethers mit dem Lichte; die Wärme iſt das Reſultat des Lichts, aber mit ihm gleich ewig. Die Wärme ſucht Gleichartigkeit in das Ungleiche zu bringen, das Licht umgekehrt. Wärme mit Licht iſt Feuer, die Allheit des Aethers, des ſeienden Gottes. Gott vor ſeinem Entſchluſſe, eine Welt zu erſchaffen (frühere Sätze beweiſen, daß Oken dies nur bildlich meint), war Finſterniß: in dem erſten Acte der Schöpfung aber Feuer. Es gibt kein höheres, vollkommneres Symbol der Gottheit, als das Feuer. Gottes ganzes Bewußtſein, ohne individuale Gedanken, iſt Feuer. Alles, was iſt, iſt aus dem Feuer entſtanden, Alles iſt nur erkältetes Feuer; ſo muß auch Alles, was vernichtet wird, wieder in das Feuer zurückgehen. Alle Aenderung der Dinge iſt eine Feueränderung. (Ganz Heraklitiſch.) Es iſt nun die Triplicität des Abſoluten (zweite Ausgabe: des Uractes) in dem Univerſum

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 47–52, 65 (zweite Ausgabe, S. 37, 39).

vollſtändig aufgezeigt. Gott (in ſich) ſeiend iſt Schwere, handelnd (aus ſich tretend) Licht, Beides zugleich (oder in ſich zurückkehrend) iſt Wärme. Dieſes ſind die drei Erſten in der Welt, und gleich den Drei, welche vor der Welt waren; ſie ſind die erſcheinende Dreieinigkeit = Feuer.[1] Mit dieſer Theoſophie, — die der Schelling'ſchen in den „Aphorismen über die Naturphiloſophie" nicht unähnlich iſt, und, wenn ſie ſchon 1802 Eſchenmayern mitgetheilt worden, ſelbſt älter iſt, als die von Schelling, dieſem alſo ebenfalls bekannt ſein konnte,[2] — iſt nun aber bei Oken das Abſolute abgefunden: und er ergeht ſich jetzt um ſo gemächlicher und breiter im Einzelnen, wo wir kürzer ſein wollen.

B. Ontologie. Statt den weitern Inhalt aus dieſen Principien abzuleiten, wie am Ende Oken doch eine Art von Deduction jener drei Principien aus Gott geleiſtet, wird nun das Uebrige blos empiriſch aufgenommen; und oberflächliche Analogien vertreten die Stelle der Beweiſe. Der für die Erkenntniß des Einzelnen vergeſſene Gott wird nur zuweilen wieder in Erinnerung gebracht, und z. B. geſagt: Gott als Dyas iſt Elektrismus.[3] Ein und daſſelbe Schema wird Allem nur angeheftet: Die Natur wird nie müde, ſich zu wiederholen; immer ſetzt ſie das Nämliche, nur auf andere Stellen.[4] Durch dieſe veränderte Stellung müßte es aber eben als ein Anderes aufgezeigt werden. In der Kosmogenie iſt der richtige Gedanken ausgeſprochen: Das Sonnenſyſtem iſt nicht mechaniſch entſtanden, ſondern dynamiſch; nicht durch Würfe aus der Hand Gottes, nicht durch Stöße und Verirrungen iſt es ſo geworden, ſondern

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 53—56 (zweite Ausgabe, S. 41, 43).

[2] Wenigſtens ſpricht Oken (Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. III., Vorrede, S. VI) ausdrücklich von mehreren Gelehrten, in deren Händen ſich das Manuſcript befunden habe. Sollte es dem Meiſter nicht vorzugsweiſe vorgelegt worden ſein?

[3] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 112.

[4] Ebendaſelbſt, S. 140.

durch Polariſirung nach den ewigen Geſetzen des Lichts.[1] Hierauf folgt die Lehre von den Elementen, die Geologie, und endlich die Geogenie. Die Farbe faßt Oken richtig als ein Mittleres, das er aber fälſchlich Gemiſch (das wäre Grau) nennt, von Licht und Finſterniß. Ueberhaupt ſchließt er ſich in Bezug auf das Princip und die Unterſchiede der Farbe (wie auch andere Naturphiloſophen, z. B. Schelling, Steffens[2]) der Göthe'ſchen Theorie an. Den ſpeculativen Uebergang der Elemente (z. B. Luſt und Waſſer) in einander hält er feſt[3] u. ſ. f.

C. Pneumatologie. Wie in der Geogenie die einzelnen Erdarten, ſo werden hier die Gattungen und Species des vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus mit großer Ausführlichkeit entwickelt. In einem erſten Stücke „Organoſophie" wird der Organismus ziemlich oberflächlich definirt als „ein individualer, totaler, in ſich geſchloſſener, durch ſich ſelbſt erregter und bewegter Körper."[4] Wenn Oken behauptet, es ſei kein Organismus erſchaffen, der größer als ein infuſorialer Punkt iſt, ſondern nur entwickelt:[5] ſo könnte man weiter zurückfragen, warum nicht auch dieſer Punkt blos aus dem Unorganiſchen entwickelt worden ſei. Wozu die Sucht zu ſchematiſiren führen kann, zeigt folgende Phraſe: Das Weib iſt (organiſch betrachtet) blos Bauch, der Mann blos Bruſt.[6] Doch klingt ein Höheres an, wenn es weiter heißt: In der Befruchtung ſteigt der Geiſt herunter, und hält ſich nicht zu hoch Fleiſch zu werden. Der Geiſt geht nie verloren; er geht durch den Samen in das neue Geſchöpf über.[7] Die Verrichtungen des magnetiſchen Hellſehers werden ferner für

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 64.

[2] Alt und Neu, Bd. II., S. 8–9; Anthropologie, Bd. II., S. 103–104 (Polemiſche Blätter zur Beförderung der ſpec. Phyſik, H. I., S. 86–87).

[3] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. I., S. 98–101, 118.

[4] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 10.

[5] Ebendaſelbſt, S. 31.

[6] Ebendaſelbſt, S. 119.

[7] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 120; Bd. III., S. 219.

die eines reinen Geiſtes gehalten; Oken ſetzt ihn Gott gleich, weil er die Verhältniſſe der Welt durchblicke.[1] Damit ſtimmt aber kaum, was er ſpäter halb platoniſirend ſagt: In der Leber ſitzt das Ahnungsvermögen, in ihr prallt der Hirngedanke wieder, in ihr brütet der Geiſt bewußtlos jahrelang.[2]

Ganz zuletzt, nach Beſchreibung aller Thierarten, kommt es zum eigentlichen Gegenſtande der Pneumatologie in dem funfzehnten Buche „Verrichtungen der Thiere:" Die unmateriale Polarität des Organiſchen iſt Seele. Der höchſte Geiſt iſt ein zergliederter Mesmerismus, wovon jedes Glied ſelbſtſtändig für ſich hingeſtellt iſt. Das Skelett dieſes gegliederten Geiſtes wiſſenſchaftlich dargeſtellt, wäre die Wiſſenſchaft des Geiſtes, die eigentlich ſogenannte Philoſophie. Die Geiſtesphiloſophie iſt das Ebenbild der Naturphiloſophie; denn der Geiſt iſt nur die geiſtige Natur, und die Natur nur der ſchwere Geiſt. Die Philoſophie muß ſich aus der Naturphiloſophie entwickeln, wie die Blüthe aus dem Stamm; denn die Natur iſt der zerlegte und ruhige Geiſt, den man nach Wohlgefallen handhaben kann. Eine Philoſophie oder Ethik ohne Naturphiloſophie iſt ein Unding. So viel weſentliche Glieder als die Naturphiloſophie hat, in ſo viele muß auch die Geiſtesphiloſophie zerfallen. Der Geiſt iſt nur die reinſte Ausgeburt der Natur, und daher ihr Symbol, ihre Sprache.[3] Doch geſteht Oken, daß die Philoſophie des Geiſtes noch nicht da ſei, ihm auch Zeit und Kraft ſie aufzuſtellen fehle: und er alſo nur ihre Stelle und Methode andeuten wolle, ohne ſie zu entwickeln.[4] So verweiſt er uns offenbar ſelbſt auf Klein hin.

Die Naturphiloſophie läuft wieder in Theoſophie aus, wie grell auch Anfang und Ende gegen jene empiriſche Mitte abſtechen (daher nennt er jene Theoſophie auch nur Einleitungspunkt

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. III., S. 151.
[2] Ebendaſelbſt, S. 360—361.
[3] Ebendaſelbſt, S. 357—359.
[4] Ebendaſelbſt, S. 360, 356.

und Nebenſache[1]): Wenn dem Thier endlich alle ſeine Organe zum Object werden, durch Anſchauen des Weltall, durch Anhören des in Symbole aufgelöſten Thiers, ſo ſchaut es ſich ſelbſt an, erſcheint ſich ſelbſt und iſt ſich ſeiner ganz bewußt. Alle Seelen, ſich anſchauend, alle in eine Seele aufgelöſt, ſind eigentlich Geiſt. So iſt Gott die Allheit der Weltſeelen, und daher der Allgeiſt. Der univerſale Geiſt iſt der Menſch. Im Menſchengeſchlecht iſt Gott Fleiſch geworden. Der Menſch iſt der Sohn Gottes; ſeine Sprache iſt der Geiſt Gottes. Gott gleich handeln, iſt frei handeln; denn es iſt ein Anſchauen aller Seelen. Die Vernunft iſt göttlicher (zweite Ausgabe: Welt-) Verſtand. Die Kunſt iſt die Darſtellung des Willens der Natur; ſchön iſt, was Gottes Willen in einem Naturſtück darſtellt (zweite Ausgabe: was die Welt in einem Stück der Welt ausdrückt). Die höchſte Naturſchönheit iſt das univerſale Stück der Natur, der Menſch das letzte Ziel des Willens der Natur. Das Ziel der Natur iſt, im Menſchen wieder in ſich zurückzukehren. Die Sculptur iſt die Kunſt der Heiden, deren Götter Menſchen ſind; die Malerei iſt die Kunſt der Chriſten, deren Menſchen Götter, Heilige ſind. Die Darſtellung der Vernunftwelt iſt Wiſſenſchaft.[2] Die Eintheilung derſelben, die Oken gibt, iſt aber ganz willkürlich und ſpielend; und es wirkt angenehm, daß er hinzufügt, „wir können ſie nicht entwickeln.“ Höchſtens iſt, was er über Kriegskunſt ſagt, noch des Aufbehaltens werth: Wie in der Dichtkunſt alle Künſte ſich vermählt haben, ſo in der Kriegskunſt alle Wiſſenſchaften und alle Künſte. Die Kriegskunſt iſt die höchſte, erhabenſte, göttliche Kunſt. (Die zweite Ausgabe ſetzt hinzu: die Kunſt der Freiheit und des Rechts, des ſeligen Zuſtands des Menſchen und der Menſchheit, — das Princip des Friedens.) Der Held iſt der höchſte Menſch. Der Held iſt der Gott der Menſchheit. Durch

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. II., Vorrede, S. III, XVIII.

[2] Ebendaſ., S. 368—370, 372—373 (zweite Ausg., S. 498—499).

den Helden iſt die Menſchheit frei. Der Held iſt Fürſt. Der Held iſt Gott. Der ſiegt, der daſſelbe Mittel zum Zweck nicht ſcheut, das die Natur wählt. Der Deutſche handelt noch nach dem Verſtand, und ruht noch in der Philoſophie.[1] —

In der zweiten Ausgabe iſt die Naturphiloſophie nicht mehr das allein Herrſchende, ſondern der Gegenſatz von Natur- und Geiſtesphiloſophie, der in der erſten Ausgabe nur ganz am Ende eingeſchwärzt wird, iſt hier an den Anfang als die Grundeintheilung der Philoſophie geſtellt. Was Oken früher Pneumatologie, nennt er jetzt Biologie.[2] Uebrigens beſteht der Unterſchied beider Ausgaben, wie ſchon aus den obigen Anführungen erhellen muß, im Ganzen darin, daß in der zweiten die Kühnheit des Ausdrucks gelähmt und die Schärfe der Beſtimmungen verwiſcht iſt; weshalb ich meiner Darſtellung auch durchaus die erſte Ausgabe zu Grunde legen mußte. So wird nunmehr vom Nichts geſagt: Das Zero iſt der Uract; es iſt alſo kein abſolutes Nichts, ſondern ein Act ohne Subſtrat.[3] Den Begriff der Sünde beſtimmt Oken jetzt näher ſo, daß zu dem Satze der erſten Ausgabe, „Der Menſch iſt als Abbild des Abſoluten frei," hinzugefügt wird: „als Abbild der Welt unfrei." Und wenn es früher blos hieß: „Der Menſch iſt nur Menſch, inſofern er den Dünkel hat, Gott gleich ſein zu wollen;" ſo lautet die zweite Ausgabe: „Des Menſchen Erkenntniß ſeiner Gleichheit mit Gott, ohne Erkenntniß ſeiner Ungleichheit oder Nothwendigkeit, gibt den Wahn der abſoluten Gottgleichheit oder Freiheit. Dieſe Hoffahrt iſt ein Abfall von Gott. Die Verſöhnung oder die Rückführung zu Gott iſt die Erkenntniß der Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit kommt aber in den Menſchen durch ſeine Gleichheit mit der Natur."[4] Ueberhaupt macht ſich eine, wenn gleich leiſe,

---

[1] Lehrb. der Naturphil., Bd. III., S. 373—374 (zweite Ausg., S. 501).
[2] Zweite Ausgabe des Lehrbuchs der Naturphiloſophie, S. 1—2.
[3] Ebendaſelbſt, S. 11.
[4] Ebendaſelbſt, S. 23—24 (erſte Ausgabe, Bd. I., S. 26—27).

Oken ſelbſt vielleicht unbewußte Tendenz bemerklich, ſich theiſtiſchen Anſichten zu nähern, und Gott und Welt weiter auseinanderzuhalten: „Es wird ſich in der Folge zeigen, daß das Geiſtige früher vorhanden iſt als die Natur, und daß dasjenige Geiſtige, welches das All umfaßt, Gott iſt. Die Naturphiloſophie muß daher von Gott anfangen.“ [1] In der erſten Ausgabe war die Welt, als das Product des göttlichen Selbſtbewußtſeins, gleich ewig mit dieſem. Sonſt iſt aber im Einzelnen der conſtruirende Formalismus wo möglich noch überboten, und z. B. das Schema der vier Elemente, welches ſchon in der erſten Ausgabe eine große Rolle ſpielte, und in dem „Lehrbuch der Naturgeſchichte“ allgemein herrſcht, durchgreifender als Eintheilungsprincip gebraucht worden.

II. Klein.

Georg Michael Klein wurde am 9. April 1776 zu Alitzheim geboren. Er war zuerſt Profeſſor und Rector oder Conrector an mehreren Gymnaſien, zu Münnerſtadt im Würzburgiſchen, zu Regensburg, und zu Würzburg ſelbſt; ſeit 1808 lehrte er als Profeſſor die philoſophiſchen Vorbereitungswiſſenſchaften am Lyceum zu Bamberg: und wurde zuletzt Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Würzburg, woſelbſt er am 19. März 1820 ſtarb.

Schon Schelling rühmt von Kleins erſter Schrift, mit der er auftrat: „Beiträge zum Studium der Philoſophie als Wiſſenſchaft des All,“ 1805 (2. Auflage 1812), daß ſie die religiöſen Ideen der Naturphiloſophie in gedrängter Kürze darlege. [2] Dieſe vergriffene Schrift habe ich nicht erhalten können, verweiſe daher auf die Auszüge, welche Rixner, doch gewiß auch hier, wie immer, paraphraſirend, davon gegeben hat. Als eine weitere Ausführung dieſer Schrift erſchien ſpäter „Darſtellung der philoſophiſchen Religions- und Sittenlehre,“ 1818. Um den ideellen Theil der

[1] Zweite Ausgabe des Lehrbuchs der Naturphiloſophie, S. 2.

[2] Schellings Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 10, Anmerkung.

Philoſophie, „welchem die Deutung der verſchiedenen Wirkungsweiſen des menſchlichen Geiſtes, ſowohl als einzelner, als nach ihrem Zuſammenhange unter einander, weſentlich obliegt,“ [1] vollſtändig darzuſtellen, gab Klein in demſelben Jahre auch eine Art Logik, unter dem Titel: „Anſchauungs- und Denklehre,“ heraus, die nach der Vorrede als eine Umarbeitung der im Jahre 1810 erſchienenen „Verſtandeslehre“ anzuſehen iſt. [2] Endlich ſchrieb er noch: „Verſuch einer genauen Beſtimmung des Begriffs einer philoſophiſchen Geſchichte“ in den Beilagen zu den Würzburger Anzeigen von 1802, S. 145 flg. Hätte ich in den Beſitz dieſes Aufſatzes gelangen können, ſo wäre es intereſſant geweſen zu unterſuchen, ob Klein über die Geſchichte nur das bisher in der Schule Ueberlieferte wiederholt, oder etwa einige Schritte vorwärts gegen Hegel hin gethan hat.

Die Schelling'ſche Schule iſt unmittelbar von dem Geiſte der Rückkehr zu dem Hergebrachten inficirt, welcher beim Stifter ſelbſt erſt ſpäter eingebrochen iſt; ſie hat ſogleich (ich nehme immer Lorenz Oken rühmend aus) ganz unverholen ausgeſprochen, wozu Schelling erſt vor wenigen Jahren ſich entſchloß. So will Klein die Natur- oder Identitäts-Philoſophie von dem Vorwurf eines Religion und Sittlichkeit gefährdenden Pantheismus befreien; obgleich er ebenſo auf der andern Seite den aus ihr hervorgegangenen religiöſen Myſticismus tadelt. Klein ſteht in einer nüchternen Mitte zwiſchen beiden Extremen, und will auch Ueberſinnliches und Erſcheinendes, Ewiges und Zeitliches, Speculation und Empirie zu einer bloßen Ausgleichung bringen. [3] An ihn ſchloß ſich Johann Caspar Götz an, der, ohne ſich zu nennen, 1807 „Anti-Sextus oder über die abſolute Erkenntniß

---

[1] Kleins Anſchauungs- und Denklehre (zweite Auflage, 1824), Vorrede, S. IX—X.

[2] Ebendaſelbſt, S. III.

[3] Religions- und Sittenlehre, Vorrede, S. IV, VI—VII; Anſchauungs- und Denklehre, Vorrede, S. XI—XII.

von Schelling" ſchrieb, eine Antwort auf den gleichbetitelten „Sextus" (1804) Franz *Bergs*, Profeſſors der Kirchengeſchichte zu Würzburg, welcher in Weiſe Eſchenmayers gegen Schelling einherzog, von Götz aber nur, ſo hoch dieſer auch zu ſtehen meint, in gleichfalls Eſchenmayer'ſcher Weiſe mit den Reflexionswaffen des gewöhnlichſten Rationalismus bekämpft wurde. Es heißt im Antiſextus: Der Charakter der Idee des Abſoluten kann nicht *poſitiv* angegeben werden, alle Beſchreibungen deſſelben können nur eine negative Bedeutung haben. Schelling läugnet nicht die Realität der Erſcheinungswelt für ſich; ſie iſt uns kein leerer Schein. *Daß die Dinge außer uns Realität haben, wiſſen wir.* Das Abſolute iſt der Erſcheinungswelt keineswegs fremd, ſondern der innigſte Geiſt derſelben. *Das Ich verſchwindet wirklich nicht ganz und gar*; allein man erkennt zugleich, daß das Anſich deſſelben das Abſolute ſelbſt, oder, anders ausgedrückt, daß unſer Denken eine Form (Erſcheinungsweiſe) des Abſoluten ſei. Hier wird für den, der ſpeculative Verhältniſſe faſſen mag, völlig deutlich, daß *nicht das Abſolute, das Eine und Identiſche, das Weſen, erſcheinen könne*, ſondern daß Alles, was iſt, nur der objective Ausdruck (das Gegenbild) deſſelben ſei. Alle erſcheinenden Unendlichkeiten ſind enthalten in dem abſolut Unendlichen, das, als *rein identiſche Thätigkeit*, nicht erſcheinen kann, — der Indifferenzpunkt, der nur durch Vernunft angeſchaut, nicht gedacht werden kann. Aber dies abſolut Unendliche, das Unendliche an ſich, das außer aller Form, nimmt die Form des Endlichen und Unendlichen an; trennt ſich (*wir reden menſchlicher Weiſe*) in entgegengeſetzte Thätigkeiten, um erſcheinen zu können. In das Abſolute ſetzen wir keine Differenz, wenn es gleich als ein Differentes erſcheinen muß.[1] Das Weſen und die Erſcheinung bleiben alſo, wie auf dem Kantiſchen Standpunkt, dennoch immer außer einander.

---

[1] Antiſertus, S. 17, 44—45, 66, 47, 68, 92, 103 (116—117).

A. Anſchauungs- und Denklehre. Die Logik iſt keine von der Metaphyſik unabhängige und für ſich beſtehende Wiſſenſchaft, ſondern vielmehr nur der allgemeinſte Ausdruck von dieſer. Die formellen logiſchen Beſtimmungen empfangen ihr Leben und Wirken von den reellen Geſetzen des Seins in der Metaphyſik, und müſſen ſich danach richten. Ich ſtimme alſo der Hauptſache nach mit denen überein, die nach dem Beiſpiele der Alten Logik und Metaphyſik als Eine Wiſſenſchaft unter dem Namen „Logik" darſtellten. (Hiermit iſt wohl Hegel gemeint.) Die verſchiedenen Wirkungsweiſen des Geiſtes ſtimmen weſentlich überein, und offenbaren alle das Gleichartige blos in verſchiedenen Weiſen; ſonſt würde Zwieſpalt, nicht Einheit im Geiſte herrſchen. Alle Denkgeſetze drücken das Allgemeine von einem wirklichen Beſondern aus.[1]

In der Einleitung, welche den Begriff der Erkenntniß angibt, nennt er das Ueberſinnliche auch Ding-an-ſich oder Weſen: und unterſcheidet drei Arten der Erkenntniß, die ſinnliche Erfahrungskenntniß, die Erkenntniß des blos Ueberſinnlichen als Vernunfterkenntniß, und die Verbindung Beider, welche die philoſophiſche Erfahrung bildet.[2] Es ſieht faſt ſo aus, als ob Schelling in ſeiner letzten Schrift hieraus ſeine ganz übereinſtimmende Eintheilung geſchöpft habe. Was aber Klein ſelbſt betrifft, ſo muß ſchon der Gebrauch der Kategorie Ding-an-ſich uns ſtutzig machen, und einen Krypto-Kantianismus bei ihm vermuthen laſſen, der ſich dann auch im Folgenden kund gibt: Alle unſere ſinnlichen und überſinnlichen Kenntniſſe können ſich nur entweder auf die Natur- oder Menſchen-Welt beziehen, weil es außer dieſen keine andere für uns erkennbare Gegenſtände gibt. Selbſt Gott, als das von Beiden unabhängige, in und durch ſich ſeiende Weſen, kann von uns nur

[1] Anſchauungs- und Denklehre, Vorrede, S. VI—VIII, XII.
[2] Ebendaſelbſt, S. 2—3.

ſofern erkannt werden, als er ſich in der Natur und Menſchheit auf irgend eine Weiſe uns geoffenbart hat.[1] Die Schelling'ſche Speculation iſt vollkommen zur Verſtandesanſicht herabgeſetzt; und ſo wird auch dieſe Logik, ungeachtet der Verſprechungen der Vorrede, auf das ganz gewöhnliche Formelle hinauslaufen: ſie will ſogar keinen andern Zweck haben, als „die Möglichkeit einer vollſtändigen Erkenntniß der Erſcheinungswelt" zu unterſuchen,[2] die Klein dann auch in lauter Verſtandes-Kategorien faßt.[3] Selbſt auf Thatſachen des unmittelbaren Bewußtſeins wird ſich dabei berufen.[4]

1. Die Anſchauungskraft iſt, als ſinnliche Wahrnehmung, unfrei: als Einbildungskraft, entweder reproductive, d. h. freie Wiederholung ehemals gehabter bildlicher Vorſtellungen, oder ſchöpferiſche, die aus den bereits gehabten neue Anſchauungen bildet: endlich Phantaſie, die in der Verſinnlichung der überſinnlichen Ideen der Vernunft beſteht.[5] Der Gefühlsſinn wird als der der Cohäſion, der eigentlich materielle Sinn, bezeichnet. Der Geruchſinn ſoll der Luft und Elektricität: der Geſchmackſinn der chemiſchen Wirkungsweiſe der Natur und dem flüſſigen Zuſtande der Körper: der Geſichtſinn dem Lichte, mit dem das Auge gleichartiger Beſchaffenheit: und der Gehörſinn dem Tone, dem Innerſten der Körper, dem Magnetismus (im Streben nach Geſtaltung — daher Chladni's Verſuche —), entſprechen.[6] Nur die unmittelbare Erkenntniß durch die Sinne, ſo wie die unmittelbare Vernunfterkenntniß als intellectuelle Anſchauung, gewähren, nach Klein, eine feſte Ueberzeugung; und in dieſer Weiſe fortphiloſophirend, fällt er bis in die Gefühlsphiloſophie zurück.[7] Als die

---

[1] Anſchauungs- und Denklehre, S. 4.
[2] Ebendaſelbſt, S. 7.
[3] Ebendaſelbſt, S. 9 — 18.
[4] Ebendaſelbſt, S. 19.
[5] Ebendaſelbſt, S. 27 — 28.
[6] Ebendaſelbſt, S. 31 — 41 (45).
[7] Ebendaſelbſt, S. 48 — 49, 51 — 52.

vollkommenſte Durchdringung der äußern und der innern Anſchauungskraft wird der divinatoriſche oder Allſinn angegeben, die unmittelbare Erkenntnißkraft des allgemeinen Lebens der Dinge, eine unmittelbare Empfindung, der ſchon die Thiere gleichſam als Orakel der Natur, z. B. bei Aenderung der Witterung u. ſ. w., fähig ſind: Im Menſchen wird er zu einem wahrhaft gottähnlichen Schauen; die Schranken der Individualität ſind gleichſam aufgehoben, und der Geiſt wirkt, wie der der Gattung.[1] Der Aufbewahrung werth iſt noch die Definition des Gedächtniſſes: Das Gedächtniß iſt eine Wirkung der Unendlichkeit des freien Geiſtes, kraft welcher er unendlich mannigfaltige Vorſtellungen ſchaffen, behalten, und nach Willkür im Bewußtſein vergegenwärtigen kann; es iſt ein fortſchreitendes Verſchmelzen der Gedankenwelt mit dem freien Selbſt, ein vielſeitiges Anziehen und Aneignen der Bilder und Vorſtellungen in das eine, Alles vereinigende und frei beherrſchende Subject.[2]

2. Die Denklehre oder Logik zerfällt, wie bei Kant, in Analytik und Dialektik.[3] Die Schelling'ſche Schule hat hiermit ihre Unfähigkeit, über das Denken Eigenes vorzubringen, praktiſch bewährt, indem Klein ganz nur in der Heerſtraße gemeiner Logik verſirt, und nicht einmal an den transſcendentalen Geſichtspunkt Kants im Entfernteſten hinanreicht. Hier erkennt man die Quelle des Antiſextus: Da das Ueberſinnliche der Dinge nicht ſelbſt als ſolches erſcheint, ſo kann es auch nicht von Außen in uns gebracht werden, ſondern muß ſchon zuvor in uns ſein. Daß das Princip des Erkennens eins ſei mit dem ſubſtantiellen Sein der Dinge, heißt nicht ſo viel, als ſei der Geiſt ganz daſſelbe oder auf dieſelbe Weiſe, was die von ihm unabhängigen Dinge ſind: ſondern er kann als erkennendes Weſen in der Form des Erkennens ſolche Begriffe bilden, welche auf

---

[1] Anſchauungs- und Denklehre, S. 54, 56.
[2] Ebendaſelbſt, S. 62.
[3] Ebendaſelbſt, S. 79, 81.

ideelle Art daſſelbe ſind und das enthalten, was die Gegenſtände auf reelle und objective.[1] Dahin iſt es mit dem Schelling'ſchen Gedanken der Identität des Reellen und Idealen gekommen!

B. Die praktiſche Philoſophie, wo Klein „mehr auf das Allgemeine, als auf das Beſondere Rückſicht genommen," und „eine wiſſenſchaftliche Darſtellung der allgemeinen Ideen aller ſittlichen Wirkſamkeit vor Augen hatte,"[2] ſcheint beſſer ausgefallen zu ſein; und wir können dies zugeben, wenn wir einmal über den theiſtiſch-rationaliſtiſchen Geſichtspunkt und das daraus fließende Reſultat hinwegſehen.

1. Der allgemeine Theil entwickelt hauptſächlich den Begriff des Guten und Böſen. Und indem Klein zur Erkenntniß deſſelben einen allgemeinen Widerſtreit entgegengeſetzter Kräfte, wie Schleiermachers Reden über die Religion, in der ganzen uns kennbaren Welt nachweiſt, ſo findet er dieſen im Menſchen als Sinnlichkeit und Vernunft, Eigenwille und Univerſalwille wieder: Erhebt der Menſch den Eigenwillen (die Selbſtſucht, das creatürliche Begehren) zum Princip des Lebens, ſo entſteht das Böſe; macht er den Vernunftwillen zum Herrſchenden, ſo entſteht das Gute. Das Böſe und Gute als ſolches liegt weder in der Selbſtheit noch in der Vernunft, ſondern in der freien Unterordnung der einen unter die andere; und jedes wird erſt durch den Gebrauch, welchen der freie Wille von ſeiner unbedingten Herrſchaft macht. Der Eigenwille und der Vernunftwille, Beide in ihrer Vereinigung, ſind zum ſittlichen Leben des Menſchen nothwendig. Der Geiſt vermag aus ſich ſelbſt wenig, wenn er ſich nicht anſchließt an die angeborne Natur des Menſchen, an ſeine natürlichen Triebe, Begierden, Gefühle, kurz, an ſeine angeſtammte Individualität, um ſie zu durchdringen und zu vergeiſtigen, und dann durch ſie zu wirken: ſie ſind zwar an ſich

---

[1] Anſchauungs- und Denklehre, S. 177—178.

[2] Religions- und Sittenlehre, Vorrede, S. III, XI.

dem Geiſte nicht feindlich entgegengeſetzt, werden aber Feinde ſeiner Abſichten, wenn ſie ohne ſeine Leitung wirken wollen; in der Trennung vom Geiſte betrachtet, ſind ſie noch nicht böſe, ſondern nur das noch nicht zu Stande gekommene Gute.[1] Ein Satz, der auch in der Schleiermacher'ſchen Ethik angedeutet iſt.

In derſelben Weiſe und wie Klein an Schellings Schrift über das Weſen der menſchlichen Freiheit anknüpfend, nur ſpeculativer und auf die metaphyſiſche Grundlage tiefer eingehend, ſuchte Blaſche in ſeiner Schrift, „Das Böſe im Einklange mit der Weltordnung dargeſtellt" u. ſ. w., 1827, dieſen Gegenſtand aufzuhellen. Auch nach ihm hat Gott, in dem kein Gegenſatz ſei, den Gegenſatz nach Außen, als das unendlich mannigfaltige All der Dinge. Der Menſch, wie Alles in der Schöpfung, ſei Glied eines Syſtems. Einzugreifen in dieſen Organismus, ſei gut. Der Böſe werde dagegen dieſem organiſchen Charakter ſeiner Natur untreu, er wolle die Glieder des Ganzen nur als Mittel zu ſeinen individuellen Zwecken gebrauchen. Da das Univerſum als Allganzes nie böſe ſei, ſo ſei eine Theodicee völlig unnütz. Es gebe nichts abſolut Böſes, es ſei nur relativ in Beziehung aufs Einzelne. Denn der Abfall des Einzelnen, welcher nothwendig ſei zur Offenbarung der Einheit, ſei im Univerſum immer zur vollendeten Verſöhnung zurückgeführt.[2]

Das Geſetz des ſittlichen Lebens iſt nach Klein: Strebe nach Gottähnlichkeit; oder: was Dein Geiſt Dir als eine göttliche Wahrheit vorhält, das vollbringe auch durch Dein freies Handeln. Die Ideen, in welchen ſich die göttliche Offenbarungsweiſe in der Welt abſpiegelt, und nach welchen der Geiſt Gottes Sein und Wirkungsart in der Welt erkennt, ſollen die Geſetze für den freien Willen bei ſeinen Geſinnungen und Handlungen ſein; er ſoll ſich freiwillig dem unterwerfen, was ſich in ihm

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 3, 12, 17—21, 28 (31), 23—24.

[2] Blaſche: Das Böſe im Einklang mit der Weltordnung, S. 124—133, 187—198.

als urſprüngliche und nothwendige Forderung ankündigt, und das er als das ihm eingeborne Gegenbild Gottes anerkennen muß. Dem zufolge durchdringen ſich im menſchlichen Geiſte Nothwendigkeit und Freiheit, doch ſo, daß in Anſehung ihrer vereinigten Wirkſamkeit dieſer die Leitung anvertraut iſt. Unſere Beſtimmung iſt, durch freie Selbſtthätigkeit das Vernünftigſein in Nothwendigkeit zu verwandeln.[1]

2. Da bei Klein die Kantiſchen Ideen, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, mit der Begründung der Sittlichkeit zuſammenhangen, ſo iſt auch ihm die Religionslehre ein Ausfluß der Moral. Und wie er für dieſe ſich auf Schleiermacher beruft, ſo ſetzt er auch bei jener ein Abhängigkeitsgefühl voraus.[2] Hier bricht die Subjectivität der Reflexionsphiloſophie, und zwar bei Klein zunächſt in ihrer ganzen Kraßheit, wieder in die abſolute Identitätslehre ein, und muß ſich nun zur bloßen Form jenes ſpeculativen Inhalts läutern. Das iſt die Bedeutung des weitern Verlaufs dieſer Geſchichte der Philoſophie. Die Reſultate der Schelling'ſchen Schrift „Philoſophie und Religion,“ denen Klein aber freilich nur Wahrſcheinlichkeit zuſchreibt,[3] gehen Hand in Hand mit jenen rationaliſtiſchen Reſultaten und kommen zu einer trüben Vermiſchung mit ihnen, indem das gegenſatzloſe, indifferente Weſen, was Schelling durchaus von dem vollendeten, die Gegenſätze überwindenden Gott unterſcheidet, nunmehr zum höchſten Weſen geworden iſt. Jene Ausgleichung geſchieht aber in der Weiſe, daß der Geiſt, als göttlichen Urſprungs, zwar ſeinem Weſen nach beſtimmt ſei, das Göttliche zu erkennen und ihm gemäß zu wirken: daß aber an und für ſich und ohne alle Beziehung zu ſeiner Schöpfung Gott doch wieder nicht erkannt werden könne, ſondern nach ſeinem abſoluten Sein für uns ein überſchwenglicher, transſcendenter Gegenſtand ſei; ſo daß Gott alſo

---

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 43, 68—69, 179.
[2] Ebendaſelbſt, S. 135 (Vorrede, S. XIII—XIV).
[3] Ebendaſelbſt, S. 166.

nur ſo weit erkennbar, als er ſich in ſeiner Schöpfung geoffenbart hat. [1] Als ob in ihr ſein abſolutes Sein verborgen geblieben wäre!

3. Was die ſpecielle Sittenlehre betrifft, ſo unterſcheidet Klein, wie Schleiermacher, drei ſittliche Begriffe, Tugend, Pflicht und Gut: und handelt dann von den Gütern, des Leibes, des Geiſtes, und des geſelligen Lebens. Die Ehe, das erſte dieſer letzteren, faßt er richtig als die Einheit der Perſönlichkeit von Mann und Weib. Als die übrigen bezeichnet er Freundſchaft, Kirche, Staat u. ſ. w. In Bezug auf Gelehrtengeſellſchaften ſtreift Klein an Fichte's Beſtimmung des Gelehrten an. Das Leben des Staats hat ihm die Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts zum Zwecke, die Beſtimmung des Staats ſei alſo nicht blos die Sicherung des Eigenthums und der Schutz der Perſonen. [2]

III. Die myſtiſche Naturphiloſophie.

Die myſtiſche Naturphiloſophie wirft ſich nicht mehr einſeitig auf die eine oder die andere Reihe der Wiſſenſchaften, wie Oken und Klein; ſondern indem ſie die lebendige Beziehung beider Potenzen des Univerſums aufzufinden ſucht, verknüpft ſie jene beiden erſten Richtungen, und wird Totalität des ſpeculativen Wiſſens, ablegend ſowohl die blos ſchematiſirende Phantaſie Okens, als die verſtändige Reflexion Kleins. Wird nun von der Natur als dem Erſten ausgegangen, und von ihr, durch Aufzeigung des Negativen derſelben, zum Geiſte fortgeſchritten, ſo haben wir den Standpunkt Schuberts. Baader im Gegentheil, urſprünglich in der geiſtigen Seite verſirend, nimmt auch von ihr den Anfang, um ſie von der Natur umwinden zu laſſen. Steffens endlich, als die Vollendung und der Gipfel der Schule, hat auch einen doppelten Ausgangspunkt, und bringt die höchſte Durchdringung beider Pole zu Stande.

---

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 172—173.

[2] Ebendaſelbſt, S. 233, 235—236, 253, 263, 297, 305—306, 311, 320—328.

A. Schubert.

Gotthilf Heinrich Schubert, ein Freund Friedrichs von Meyer, dem er auch eines ſeiner Werke widmete, in der letzten Zeit in den Adelſtand erhoben, war zuerſt praktiſcher Arzt in Freiberg, lebte ſeit 1806 in Dresden, bis er 1809 Director des Realinſtituts in Nürnberg wurde. Im Jahre 1816 wurde er Erzieher am mecklenburg-ſchwerin'ſchen Hofe zu Ludwigsluſt, und 1819 Profeſſor der Naturgeſchichte zu Erlangen. Gegenwärtig iſt er Hofrath und Profeſſor zu München. Er iſt auch der Erzieher König Otto's von Griechenland geweſen. In dieſem Jahre (1837) machte er eine Reiſe nach Aegypten, Paläſtina und Griechenland.

Seine zahlreichen Schriften gehen von der Natur-Betrachtung aus, um ſich dann zur Betrachtung des Geiſtes und des allgemeinen Lebens Beider zu erheben. Zu der erſten Klaſſe gehören: „Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften," 1808 (zweite Aufl. 1817, dritte 1827); und die ſich daran anſchließende Schrift, „Die Urwelt und die Fixſterne," 1822. „Was in dieſen beiden Schriften nur von der einen Seite betrachtet oder kurz erwähnt werden konnte, findet der Leſer ausführlicher, und von einer andern mehr wiſſenſchaftlichen Seite beleuchtet in dem Buche: Allgemeine Naturgeſchichte oder Andeutungen zur Geſchichte und Phyſiognomik der Natur," 1826; deſſen zweite, gänzlich umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden, 1835—1837, unter dem Titel „Die Geſchichte der Natur" erſchien, und nun, als ſyſtematiſches Réſümé aller ſeiner naturphiloſophiſchen Schriften, ein geſchloſſenes Ganze und das Gegenſtück zur Geſchichte der Seele bildet.[1] Zur andern Reihe ſeiner Werke kann gerechnet werden: „Die Symbolik des Traumes," 1814 (zweite Aufl. 1821, dritte 1837); und „Die Geſchichte der Seele" (zweite Aufl. 1833). Endlich

[1] Schuberts Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften (1827), Vorrede, S. IV; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., Vorrede, S. V.

verknüpft dieſe beiden Reihen die Schrift: „Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens," 3 Bände, 1806—1821. Das Werk „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde," 4 Bände, 1816—1837 (2. Auflage des erſten Bandes 1825), gehört, als mehr gemüthlich und aſcetiſch, nicht hierher.

1. Die Geſchichte der Natur. Den ganz richtigen Gedanken der ſpätern Schriften Schellings, daß die Natur das Negative, der Abfall von Gott ſei, bildet Schubert, vornehmlich in den „Anſichten," weiter aus, indem er ihn zugleich mit jener Lehre von einem Urvolke (denn durch ſich ſelbſt komme der Menſch zu nichts, ſondern die Weisheit der Väter ſei aus einem gemeinſamen Quell der Ueberlieferung und geiſtigen Anregung gekommen)[1] in Verbindung bringt, und verallgemeinernd nicht nur den Menſchen, ſondern auch die ganze Natur in einen ſolchen Urzuſtand, von dem ſie abgefallen ſei, verſetzt. Schubert, urſprünglich von einer religiöſen Tendenz ergriffen, wie er ſich denn auch mehrmals auf den Wandsbecker Boten beruft,[2] und in Jacob Böhm's Terminologie ſpricht,[3] lebt in der Sehnſucht nach einer jenſeitigen Welt: Hienieden wechſeln täglich Licht und Finſterniß, Tag und Nacht. Da jenſeits der Pforten des irdiſchen Daſeins ſtehen Beide unveränderlich und unbeweglich feſt, hier Licht, da Finſterniß. (Welche Abſtraction!) Aus Beiden geht der Hauch der Geiſterwelt herein in die Menſchenſeele, und an Beiden fühlt ſie; das ſind Elemente der Welt, in welcher ich zu Hauſe bin.[4] Schubert fällt aber dabei doch nicht gänzlich in die Trennungen der Reflexionsphiloſophie zurück; ſondern es beginnt mit ihm und zieht ſich von nun durch die Schule hindurch eine mit der Prätenſion der

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 32, 14; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 7, 11, 547.

[2] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 57, 67, 263; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 571.

[3] Z. B. Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 80.

[4] Ebendaſelbſt, S. 7.

Erkennbarkeit des ewigen Weſens der Dinge verknüpfte Glaubensphiloſophie. In der myſtiſchen Union mit der Geiſterwelt ſtimmt er einerſeits das wehmüthige Klaglied über den Verluſt der urſprünglichen Vollkommenheit, ebenſo aber dann das freudige Jauchzen der Zuverſicht an, zu „den Hütten des Urſprungs“ wieder zurückzukehren: Die ſtille Welt der Geſtirne, die eigentliche hohe *Nachtſeite der Natur*, iſt eine das ferne Vormals, wie das Künftige weisſagende Zeuginn jenes Seins, das vor der Zeit geweſen, und nach der Zeit beſtehen wird. Eine andere Anſicht der Nacht und der nächtlichen Natur iſt der Gedanke des Vergehens und des Todes. Der Nachtwandler niedern Grades, der uns einen Blick in das verborgene Vergangene und Künftige, in das verborgene Innere der Gedanken der Natur und des Menſchen gewährt, iſt der thieriſche Magnetismus, die nächtliche Begeiſterung. Die höhere und wache Sehergabe iſt die der prophetiſchen Begeiſterung, in der das innere Erkennen zur täglichen That wird, der ſelbſtſtändige Wille nach allen Seiten hindurchbricht zum Leben.[1] Die Nachtſeite der Natur herausheben, heißt ihm alſo ſo viel, als die Momente angeben, welche auf einen Untergang der jetzigen Natur und das Hervorbrechen einer höhern Welt in ihr hindeuten.[2]

Worin beſteht denn nun dieſer vollendete Zuſtand der Natur, deſſen Verluſt wir zu beklagen haben? Dieſe Frage beantwortet Schubert folgendermaßen: So viel ſcheint gewiß, daß einmal in unſerer Natur allgemeine höhere Principien gewaltet haben, in Beziehung auf welche Producte und Wirkungen möglich wurden, welche von den jetzigen Wechſelwirkungen der todten Natur ebenſo verſchieden waren, als die Bewegungen und Regungen der Fermentation und Verweſung von denen des organiſchen Lebens. Eins Alles in Allem, und Alles in Beziehung auf das Eine, Alles durch Kraft und nach dem Lebensgeſetz des Einen; jetzt

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 2—6.

[2] Vergl. Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th II., Bd. I., S. 403.

dagegen das Einzelne an das Einzelne, gleichſam um ſich vor dem Hinabſtürzen zu ſchützen, feſt angeklammert. Das, was die vereinzelten Naturen unſerer jetzigen Welt, nach dem ihnen eigenthümlichen Geſetze der Zuneigung und Wahlverwandtſchaft, am innigſten und heftigſten aufſuchen, führt gerade auf nächſtem und kürzeſtem Wege zum Untergang und zur Vernichtung hin. Wenn die Erde im Anfang in der höchſten Fülle und Ueppigkeit die Lebensbedürfniſſe hervorbrachte, und jener kräftige Trieb der erſten Zeit allmälig abnahm: ſo kam ſich die Natur durch den Menſchen, den ſie den Ackerbau gelehrt, erſt dann zu Hülfe, als die Zeit des erſten Ueberfluſſes ſchon vorüber war. So lange Rede und Wort in ihrer urſprünglichen Beſtimmung und Bedeutung blieben, waren allerdings Name und Sache, Wort und That, Rede und Gewährung oder Erfüllung eine und dieſelbe Sache. Bei dieſer ehemaligen Einheit zweier anjetzt (wo keines von beiden mehr das iſt, was es eigentlich war und ſein ſollte) weit getrennter Dinge, war umgekehrt auch die Natur, das Zuſammenwirken ihrer Kräfte und die Verkettung ihrer Begebenheiten eine ſolche lebendige Sprache. Was die Menſchenſprache ſprach, das ſprach auch jene Gottesſprache; und auch der alte Trappiſt Natur konnte und durfte bis an die Stunde ſeines Einſchlafens nichts Anderes reden, als was zur Sache gehörte. Es mag alſo allerdings eine ältere urſprünglichere Sprache des Menſchengeiſtes geben, eine Mutterſprache, in welcher die Worte und Namen in einem ſo innigen und nothwendigen Verhältniß mit dem Weſen der Dinge ſelber ſtehen, als der lebende Nerv mit ſeinem Glied, eine Naturſprache des Geiſtes. Die Sprache des Gebetes iſt ſelber vom Geſchlecht jenes Wortes, durch deſſen Kraft die Welt geworden und welches alle Dinge erhält. Die alte Natur war, ihrem ganzen Inhalt nach, dieſelbe Offenbarung Gottes an den Menſchen, die ſpäterhin als Buch der Bücher auch in anderer Form aufgetreten. Dem anfänglichen Menſchen war das ſinnlich offenbarte Wort der äußern Natur durchaus

verſtändlich. Uns aber, ſeit jener großen Sprachverwirrung, iſt die unſerer Natur eigenthümliche Sprache ihrem tiefern Sinne nach unverſtändlich; wir bedurften der in Worten ertheilten, geſchriebenen Offenbarung. Seitdem alſo in der Natur der Dinge nicht mehr die alte urſprüngliche Beziehung auf die Urſache ihres Daſeins und Wirkens Name und Nennwort iſt, ſondern gezwungene und unvollkommene Beziehungen auf ſehr untergeordnete Zwecke zur Sprache gebracht worden ſind, wollen ſich die aus einander geriſſenen Verſe des großen Gedichts nicht mehr auf einander reimen. Es iſt wohl noch wie eine dunkel träumende Erinnerung an das alte ehemalige Einsſein des Wortes und der Sache. Die Natur alten Styls iſt eigentlich keine ſo ganz unbekannte Sache. Solche Phänomene nach altem Styl nennen wir Wunder; ſie ſtellen ſich überall ein, wo That und Wort Eines werden. Ja, auch der aus ſeinem rechten Zuſammenhang herausgeriſſene und getrübte Spiegel zeigt einem verſtändigen Auge noch deutlich, was er einſt ſein ſollen und geweſen: und in der Natur läßt ſich immer, wie in einem in lauter hieroglyphiſchen Geſtalten geſchriebenen Buche, derſelbe Inhalt erkennen, der der Inhalt aller Inhalte iſt. Das einzige alltägliche Wunder, welches die jetzige Natur noch vermag, iſt das der Generation. Es iſt die Zeugung eine gerade wie der Lichtſtrahl von Oben nach Unten gehende Richtung der obern belebenden Gewalt, deren Weg, wie jener des Lichtſtrahls, nur wenig durch den Widerſtand des Mediums, in welches er hineingehet, gebrochen, und von ſeinem Wege abgebogen werden kann. Auch der Menſch in ſeinem jetzigen Zuſtande iſt, gleich der ihn umgebenden Natur, die er als Gewand um ſich träget, eine ſolche prophetiſche Hieroglyphe. Er, ſo wie er jetzt iſt, iſt nicht das, was er ſein ſollte und möchte; aber er geht allerdings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menſchen. Beſſer aber wäre es geweſen, das, was war, wäre mit dem Sein zufrieden geweſen, und hätte nicht ſcheinen wollen, ſo ſchön und unterhaltend auch das Scheinen

ausſehen mochte. Wort und That waren nun nicht mehr beiſammen, ſondern liefen, freilich einander immer parallel bleibend, weit von ihrer urſprünglichen Baſis weg; — die große Umkehrung der Tagſeite in die Nachtſeite. Aber gerade da, wo der alte Riß am ſtärkſten geſchehen, und die beiden Lebenselemente am tödtlichſten von einander geſchieden waren, da geſchahe die Vereinigung und Heilung. Das Wort wurde wieder That und (nicht blos ſo zu ſagen, ſondern wirklich) Fleiſch. Dadurch war nun der Weg gefunden, worauf auch das Menſchenwort wieder That, Bitte wieder Erfüllung, Name wieder zur Sache geworden; und wer den Weg aus Erfahrung kennt und ſelbſt gegangen iſt, der weiß, daß es ſo wahr iſt. Hie und da wollten und wünſchten die Menſchen wohl, wieder gut zu machen, was nicht gut gemacht war, und zurückzugeben, was genommen war; aber es fehlte der rechte Wille und die Kraft dazu, das Wort blieb ohne That. Einer aber war Mann von Wort, und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eigenen Willen, alles Eigenſtreben des Menſchenherzens, alles Wünſchen und Begehren deſſelben in die Hände des höhern Lebens und Wollens, — und das Wort ward That. Das alte Geheimniß iſt dann wieder gelöſt; Symbol und ſymboliſche Handlung ſind, in Kraft des Wortes, wieder Weſen und Wahrheit geworden. Hierin iſt die Verbindung des Leiblichen mit dem Geiſtigen von neuem hergeſtellt: der Schein iſt wieder Weſen, Zeit zur Ewigkeit geworden; und wer das Wort hat und hält, der ſtirbt nicht.[1]

So iſt nach Schubert der Wiedergeſtaltungsproceß vollendet, und der vollkommene Zuſtand, der als Vergangenheit und Zukunft geſetzt war, ebenſo in die Gegenwart durch Chriſtus

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 74—75, 34, 40, 44—45 (Die Geſchichte der Seele, 1833, S. 693, 695, 951; Die Symbolik des Traumes, 1837, S. 98), 47, 49 (62—65; Die Geſchichte der Natur, Bd. II., Abth. 2, S. 394), 50—52 (81).

hereingezogen. Wenn die abſolute Vollkommenheit aber an den Anfang verlegt wird, warum wäre ſie hernach blos Ziel geworden, und hätte ſich aufgehoben, nur um beim Selbigen anzukommen? Erſt das ſich wiederherſtellende Vollkommene iſt das Vollkommene, das Erſte daher nur an ſich das Vollkommenſte, alſo noch nicht realiſirt: wie Schelling ſchon richtig bemerkte, deſſen Theoſophie Schuberten hiermit noch zu ſpeculativ iſt. Denn nichts iſt unſpeculativer, als zwei ſolche reale Vollkommenheiten, welche ſo ein Unvollkommenes zwiſchen ſich nehmen; ſie müßten es, ſo zu ſagen, erdrücken, und nichts Anderes zwiſchen ſich dulden. Das Wahre iſt alſo vielmehr die ſich entwickelnde allgemeine Vernunft, welche in dieſem Scheine der Zeit zugleich das ewig ſich ſelbſt Gleiche, Unwandelbare, die abſolute Gegenwart der Einheit von Geiſt und Leib iſt. Jetzt und immer iſt das Wort ſogleich That, das Denken Sein. Das Schiefe bei Schubert iſt, daß in jenem erträumten Zuſtande urſprünglicher Vollendung jeder individuelle Menſch ſich, als ſolcher, auf dieſe Weiſe zu einem Zauberer aufwerfen würde. Hat er aber, ungeachtet ſeiner Individualität, nur den Willen des Abſoluten im Auge: ſo gelingt es ihm jedesmal noch heutigen Tages, ſein Wort ſogleich in That zu verwandeln, ſeine Bitte unmittelbar erfüllt zu ſehen. Von Schlegel, der jenes Princip der Wiedergeburt von ihm entnommen und noch manches Andere mit ihm gemeinſchaftlich hat, unterſcheidet ſich Schubert dadurch, daß er dieſe Wiedergeburt mehr als die Selbſtthat des Geiſtes: von Kant und den Glaubensphiloſophen der Reflexion dadurch, daß er ſie als einen dieſſeitigen Zuſtand beſchreibt. Mit dieſen hat er die Form der Subjectivität, mit jenem die Objectivität des Inhalts gemein; und ſo nähern ſich beide Stämme deutſchen Philoſophirens immer mehr der gänzlichen Durchdringung. Auch prophezeit Schubert das Morgenroth der Wiederherſtellung als ein nicht mehr gar fernes.[1] Als

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 78.

Mittel, um dieſen Zweck zu erreichen, gibt er dann die Magie, aber die gute und echte, an, welche die Beziehung der Naturen auf ihren rechten, Leben gebenden Mittelpunkt wieder herſtelle, und überhaupt mit reinen Händen, durchs reine Wort, wirke.[1] Es beginnt nun, ſagt er, mitten im Jetzt die neue Natur. In der Seele, in welcher nun nicht mehr der eigene niedere, ſondern ein höherer Wille lebt, geſchiehet das Wunder der Regeneration. Auch die echte Wiſſenſchaft will eigentlich nichts Anderes, als das Herabbringen des allein zu liebenden Gegenſtandes vor die Organe der ſehnenden Seele zu bewirken; und die echte Naturwiſſenſchaft hat in ihrem kleinern Kreiſe keine andere Beſtimmung, als die Natur in ihrem größern Kreiſe ſelber hat: Alle, welche die Sprache ihrer Geſtalten und lebendigen Kräfte verſtehen wollen, von allen Richtungen her der lieben Wahrheit entgegenzuführen.[2] Das geiſtige Jenſeits wird dann aber ebenſo in einer ſpätern Schrift wieder zu einem räumlichen Jenſeits: Zwiſchen den Chören der Sterne gehet das Licht nie mehr unter; dort in den Sternenhaufen der Höhe leuchtet, aus tauſend Sonnen zugleich, ein ewiger Tag. Das kann nur eine Heimath für ſolche Bewohner ſein, deren geiſtigere Natur des Wechſels zwiſchen Licht und Dunkel, zwiſchen Tag und Nacht, nicht mehr bedarf. Es wohnet ein Ahnen im Geiſt des Menſchen, welches ſich zu jener Welt des Lichtes nicht fremd, ſondern vielmehr mit ihr verwandt fühlt.[3] Hier iſt der letzte Schimmer von Speculation verſchwunden.

a. Nun zeigt Schubert im Einzelnen die Nachtſeite der Natur auf. Er ſucht, was er beſonders in „einer Zugabe zu den Anſichten,“ in der Schrift „Die Urwelt und die Fixſterne,“ weiter entwickelt, zu beweiſen, daß die Fixſterne nicht von ſolcher grob körperlichen Art und Natur ſeien, wie unſere Sonne,

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 83.

[2] Ebendaſelbſt, S. 88—89.

[3] Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 114, 122.

ſondern nur als die leuchtende Sonnenatmoſphäre, als zarte Lichtnebelbälle von der Natur des unvergänglichern Lichts, ohne ſonderliche Dichtigkeit erſcheinen. Und hier wie dort erinnert er ſehr gut im Voraus noch dies: So lange der Menſch eine gewiſſe innere Unendlichkeit, eine gewiſſe innere Ewigkeit, ein geiſtig Großes, überall gleich Nahes, an welches ſich weder das Maß der Zeiten noch des Raumes anlegen läſſet, noch nicht recht kennt, ſucht er ſich gerne (denn Bedürfniß dazu, das Sehnen des Menſchengeiſtes nach einer ewig bleibenden und Stand haltenden Bewunderung und Anbetung, iſt da) eine äußere Unendlichkeit und Grenzenloſigkeit des Raumes, und macht ſich eine Miniatur-Ewigkeit durch das Zuſammenthürmen von Millionen Millionen Jahren der Dauer der Sonnenſyſteme und Milchſtraßen. [1] Ebenſo ſkeptiſch verhält er ſich gegen die ungeheuren Zahlen, welche für die Ausdehnung des Weltalls aufgeſtellt werden: und bemerkt ganz richtig, ein ſolches unendlich ſein Sollendes ſei doch nur ein endliches Ungeheueres. [2]

Zur Geſchichte der Erde übergehend, ſetzt er auch das Alter der jetzigen Geſtalt ihrer durch die allgemeine Kataſtrophe eines chemiſch-electriſchen Kryſtalliſationsproceſſes entſtandenen Oberfläche nicht ſo hoch, ſondern fünf bis ſechs Jahrtauſende, hinauf: und ſetzt in dieſen Zeitpunkt auch die Entſtehung des Menſchen, nämlich gerade zur Zeit, als (nach aſtronomiſcher Berechnung) die Herbſtnachtgleiche mit der Sonnennähe der Erde zuſammentraf, dieſe mithin den belebenden Einfluß der Sonne in ſeinem ſtärkſten Maße empfangen habe. Doch nimmt er hier eine früher aufgeſtellte Anſicht zurück, wonach die unvollkommnern Organiſationen erſt durch einen lang dauernden Entwickelungsgang ſich zu den vollkommnern erhoben hätten: und behauptet jetzt, beſonders gegen Steffens, das viel Speculativere, daß, weil

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturw., S. 97—98 (Die Urwelt und die Fixſterne, Vorrede, S. v; S. 4—5, 71, 81, 104, 120).

[2] Die Urwelt und die Fixſterne, S. 15—30 (24), 48—69.

Beides weſentlich zuſammen gehörig, es auch zugleich entſtanden ſein müſſe.[1] Mit ebenſo richtigem Tacte und aus demſelben ſpeculativen Grunde, aus welchem Schubert dieſe erſte Hypotheſe verwarf, weiſt er auch eine zweite von einer mehrmals zu Grunde gegangenen und wieder neu begonnenen Schöpfung von der Hand.[2] In der That die Natur iſt die zeitloſe Vorausſetzung des Geiſtes, und die vermeintliche Geſchichte der Natur iſt ein Nebeneinander, welches die Geognoſie dann als ein Nacheinander interpretirt. Nur Eine Veränderung mag die Natur betroffen haben, aber nicht für ſich, ſondern zu Gunſten des Geiſtes, nämlich die, wodurch ſie fähig wurde, das leibliche Gehäuſe des Geiſtes, die Menſchengeſtalt, zu tragen. Der Geiſt hat eine Geſchichte, das Menſchengeſchlecht alſo auch einen Anfang. Dieſe zeitliche Erſcheinung wieder in den Begriff der Ewigkeit zurückzuführen, in dem die Natur ſtets ruhen geblieben war, das iſt das Ziel der Geſchichte. In Bezug auf jene Umgeſtaltung der Natur ſagt Schubert: Die Betrachtung der Erdveſte läſſet uns auf das Dageweſenſein zweier Hauptmomente einer Neues gebärenden Aufregung ihres Innern ſchließen. Der eine war jener Moment, durch welchen das Hauptgezimmer der Oberfläche, durch welchen die beiden Reihen der Bergarten mitten in dem hochfluthenden Gewäſſer erzeugt und geſtaltet wurden: der andere dagegen war der, durch welchen ein großer Theil des anfänglichen Beſtandes der Dinge auf unſerer Erdoberfläche wieder aufgelöſt, und die jetzt herrſchende Stimmung der Natur begründet wurde.[3] Die Meinung Schuberts ſcheint zu ſein: Durch den erſten Moment möchte die Erde zur Erzeugung des Menſchengeſchlechts geeignet geworden ſein, durch den andern ſie ihn aus dem ewigen Frühling des Paradieſes geſtoßen haben, — als die Erde, nach der frühern Weltzeit, welche von

[1] Die Urwelt und die Fixſterne, S. 263—265, 271, 291—292, 295, 297—301, 316; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 535—536.

[2] Die Urwelt und die Fixſterne, S. 319—360.

[3] Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 498.

der Schöpfung bis zur großen Fluth dauerte, aufgehört hatte, auch in „der Polarzone ein Palmenklima" zu haben.[1] Anderwärts nennt er die Flötzzeit die dritte Periode, wo am Ende das allgemeine Gewäſſer nahe bis zu ſeinem jetzigen Stand als Meer vermindert worden: die vierte Periode aber das Reich der jetzigen Atmoſphäre, die vulcaniſche Zeit.[2]

Auch die nähere Art und Weiſe der Entſtehung der Erde ſucht er ſich ferner klar zu machen. Die Atomiſtik bekämpfend, will er nämlich das Weltgebäude aus einer geſtaltloſen Flüſſigkeit, alſo auch die Erde mit ihren Urgebirgen und das ganze feſte Land durch Niederſchlag aus dem Gewäſſer, hervorgehen laſſen. (Iſt Leucipp denn gegen Thales ein Rückſchritt?) Die Nebelflecke, als künftige Weltſyſteme, befänden ſich noch in ſolchem flüſſigen Zuſtande. Und in unſerem Sonnenſyſtem ſei derſelbe Unterſchied. Der Mond, faſt gänzlich ohne Waſſer, ſei in dem letzten ſtarren und trocknen Zuſtande, der alle Planeten erwarte: die ganze Natur des Kometen bezeichne dagegen das Syſtem des Dunſtigen, Flüſſigen. Von den Planeten ſtehe Venus und Mercur auf einer ſpätern Stufe der Vollendung, als die Erde, wegen ihrer ſtets heitern, wolkenleeren Atmoſphäre: die kleineren Planeten hätten eine ungleich dichtere Atmoſphäre, als die Erde: Jupiter, Saturn und Uranus ſeien noch an ihrer ganzen Oberfläche mit Waſſer bedeckt, und von den wildeſten atmoſphäriſchen Erſcheinungen umgeben: Mars und die Erde in dem Zuſtande der mittlern Vollendung, obgleich die letztere in ihrer planetariſchen Reife ſchon weiter fortgerückt ſei, als jener, der noch eine dichtere Atmoſphäre habe; ſo daß die verſchiedenen Perioden der Erde noch räumlich in der Reihe der Planeten neben einander gefunden werden. Und ſo ſei auch von Mercur bis Saturn eine ſtete

---

[1] Die Urwelt und die Fixſterne, S. 227; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 525—526; Die Symbolik des Traumes, S. 78.

[2] Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 381.

Abnahme der Dichtigkeit bemerkbar, nur daß Uranus, als die feſtere Außenfläche des Sonnenſyſtems, wieder etwas dichter ſei.[1] Wir dürfen, ſchließt er dann ſchematiſirend dieſe Zuſammenſtellung, die vier ſonnennähern Planeten, Mercur, Venus, Erde, Mars, mit der Klaſſe der metalliſchen Foſſilien des feſten Erdkörpers vergleichen; die vier Aſteroiden, Veſta, Juno, Ceres und Pallas (anderwärts nennt er ſie den Indifferenzpunkt,[2] auch den Mittelpunkt unſeres Planetenſyſtems[3]), entſprechen den ſalzigen Foſſilien: die drei äußerſten Planeten, Jupiter, Saturn, Uranus, den erdigen Foſſilien.[4]

Das Reſultat dieſer Betrachtungen iſt nach Schubert, daß wir eine ewig neue, nie ſtillſtehende Schöpfung ihr unendliches Tagewerk führen ſehen, und in der ewigen Wiedererneuerung der Welten zu immer höherem Daſein die Zuverſicht einer ſolchen unendlichen Wiedererneuerung auch des einzelnen Daſeins aus ſich ſelber finden: Wenn auch auf Erden die goldene Zeit des Paradieſes längſt vergangen und der Menſch hinausgetrieben worden in die letzten Kämpfe der Geſchichte, ſo erfreut ſich vielleicht ſelbſt noch auf Planeten unſeres Syſtems die Natur ihrer erſten, noch nicht aus dem ewigen Urſprung abgewichenen Bewohner, während vielleicht auf andern der Kampf der Geſchichte ſchon geendet, und der Menſch ſchon zur letzten höchſten Klarheit des Lebens durchgedrungen iſt.[5] Dieſes müßte auf den ausgetrockneten, jenes auf den noch mit Waſſer bedeckten Statt finden! Das Anſich und die Idee des Menſchengeiſtes wird nicht nur in der Zeit, ſondern auch im Raume als ein Vor und Nach, ein Vorne und Hinten, des Erdlebens aufgefaßt, und ſo wenigſtens in eine wenn

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 98—103, 107—108, 119, 136 (Die Urwelt und die Firſterne, S. 46, 39—42; Ahnungen einer allgem. Geſch. des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 389—403).

[2] Ahnungen einer allgem. Geſch. d. Lebens, Th. II., Bd. I., S. 234, 392.

[3] Die Urwelt und die Firſterne, S. 409.

[4] Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 146, 149—150.

[5] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 126—127.

auch nicht für uns ſeiende Gegenwart hineingezogen. Doch zieht Schubert ſelber dies Reſultat durch eingeſtreute Fragezeichen in Zweifel. Immer wäre die Hoffnung daraus zu ſchöpfen, daß, abgeſehen von den andern Planeten, doch in Zukunft wenigſtens auf der Erde ſelbſt dieſer ſelige Zuſtand einmal eintreten werde. Ja, in einer ſpätern Schrift heißt es ſogar ausdrücklich: So iſt in der ganzen Welt des Sichtbaren, ohne den Menſchen, das Warten und Hoffen auf ein Etwas, das geweſen und das künftig iſt, — ein Etwas, deſſen nur der Geiſt des Menſchen als eines Gegenwärtigen genießt. Auch in der Natur erwachet, dies bemerket der ſie verſtehende Geiſt des Menſchen, das Ahnen einer zukünftigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Aber das Ahnen wird zur Gewißheit, das Harren der Creatur zur Erfüllung, im Geiſt des Menſchen.[1] Und hiermit hat Schubert dieſe Anſicht auf ihren richtigen Werth zurückgeführt.

b. Ueber die „ſogenannte unorganiſche Natur" bemerkt Schubert, daß im Granit der Glimmer das Pflanzenreich (das Waſſerſtoffgas), der Feldſpath das Thierreich (den Stickſtoff), der Quarz das Mineralreich (Sauerſtoffgas) repräſentire: und (nämlich nach ſeiner frühern, ſpäter zurückgenommenen Anſicht) das Urgebirge ſich gebildet habe, ehe es eine Pflanzen- und Thierwelt gab, weil keine Spur davon ſich in ihm vorfinde. Erſt mit dem Eintreten der Atmoſphäre (die unſerem Planeten, was den organiſchen Körpern die Sinnesorgane) in die Wechſelwirkung mit der feſten Maſſe, und dem durch die Atmoſphäre vermittelten Einfluß der Sonne, ſei auch das organiſche Leben mit ſeinen mannigfaltigen Geſtalten hervorgegangen; in der Urzeit ſei die ganze Erdoberfläche noch von Waſſer bedeckt geweſen. Die Urgebirge (heißt es) gleichen den Erzeugniſſen des vulcaniſchen Feuers; die Flötzgebirge, deren Gefüge rieſenhaft blättrig (geſchichtet) iſt, gleichen den Niederſchlägen aus dem Gewäſſer. Es

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 59—60.

ſind zwei Geſchlechter eines creatürlichen Bewegens, welche ſich bei jeder neuen Entſtehung geſchäftig zeigen. Bei dem Entſtehen der Erdveſte erſcheint uns das paſſiv aufnehmende Geſchlecht als kryſtalliniſche, das ſelbſtthätig bewegende als organiſch=plaſtiſche Ordnung des Geſtaltens. Ein und daſſelbe gewaltige Moment des Schaffens war es denn, welches an dem einen Punkt der Erdveſte den kryſtalliniſchen Kern der Gebirge, mit der ganzen in ihm verſchloſſenen Mannigfaltigkeit der unorganiſchen Geſtalten, an dem andern Punkt aber die Reihe der geſchichteten Bergarten, mit der ganzen von ihnen umfaßten Mannigfaltigkeit der organiſchen Formen hervorrief. Dieſe organiſchen Formen, welche wir in dem größern Theil der geſchichteten Gebirge finden, waren nicht Thiere oder Pflanzen der gewöhnlichen Zeugung und Verweſung; es waren die unmittelbaren Ausgeburten einer Schöpferkraft, welche bei jedem Pulsſchlag ihres Bewegens eine Fülle des mannigfaltigſten Lebens über die Sichtbarkeit ergoß.[1] So weiſt Schubert ein geiſtiges Band nach, welches die Natur, von Glied zn Glied gehend, um alles Lebendige geſchlungen, — den Gang des allgemeinen Lebens von einer geringern Vollendung zu immer höherer, deſſen höchſtes Product der Menſch ſei: doch finde ſich in der Natur eigentlich nicht, wie beim Menſchen, ein Aufeinander und Nacheinander, ſondern nur ein Nebeneinander.[2] Das Nähere über dieſen allgemeinen Zuſammenhang des Lebens wird uns noch in der Folge beſchäftigen.

c. Die eigenthümliche Beſtimmung des **Mineralreichs** iſt: ein zurückſtrahlender Spiegel und Condenſator der Leben fördernden Kräfte zu ſein, die von Oben kommen. Es iſt, als hätte da in die ſtarren Felſen und ihre einzelnen Steinarten ein

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 146, 149—152, 171, 189—190, 147; Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th. II., Bd. II., S. 9—10; Bd. I., S. 404; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 315, 370—372, 487.

[2] Anſichten von der Nachtſeite der Naturw., S. 222, 221, 242, 244.

vorüberwandelnder, höher ſinnender Geiſt unmittelbar mit eigener Hand für meinen Geiſt das Räthſel alles irdiſchen Seins und Geſtaltens hineingeſchrieben, auf deſſen Löſung ich ſinne. Die Eine Eigenſchaft des Pflanzenreichs, einen Schlaf zu ſchlafen, welcher niemals zum Wachen wird, gehet unmittelbar aus der andern, aus dem Verſenktſein in ein beſtändiges Werk des leiblichen Erzeugens und Ernährens, hervor; denn nur aus dem Schlafe empfängt das Wachen, nur aus der unwillkürlichen Ernährung das willkürliche Bewegen ſeine Kräfte. Das geſammte Pflanzenreich erſcheinet hiernach als ein großes Syſtem der Gefäße, darinnen für das Reich der lebenden Weſen das nährende Flüſſige zubereitet und enthalten iſt. Zu dieſer Beſtimmung wird aber die Natur der Gewächſe nur befähigt durch das Entbehren einer alleinherrſchenden, allvereinenden Mitte, die ſich beim Thier zum Seelenorgan geſtaltet. Im Thierreich endlich gibt ſich uns ein Geſammtorgan des Empfindens und Bewegens kund, deſſen Anregung aus einer obern Welt der unſichtbaren Anfänge herkommt, und welches dann durch die ganze irdiſche Leiblichkeit bis hinan zum ſelbſtbewußten Geiſt des Menſchen ſich fortſetzet. Das Thierreich iſt auf dieſe Weiſe ein Buch, welches die Entwickelungsgeſchichte des Geiſtes im Menſchen vorbildlich erzählt. Das Reich der Molluskeu lebt blos, wie die Somnambüle, durch das Syſtem der Ganglien. Bei den Inſecten iſt auch ein bloßes Ganglienſyſtem vorhanden, das aber hier ganz in die Rechte des Cerebralſyſtems getreten iſt u. ſ. w.[1]

Als den Durchbruch und die Befreiung des im Innern ſchlafenden Hoffnungskeims jener künftigen aſtraliſchen Region bezeichnet Schubert den thieriſchen Magnetismus, der die Hülle, die „das Verſtändige" (nach Heraklitiſcher Denkart) in uns umgibt, lüfte, wobei die Selbſtthätigkeit der innern Organe

[1] Die Geſchichte der Natur, Bd. II., Abth. 1, S. 7—8; Abth. 2, S. 274—275; Bd. III., S. 7; Die Geſchichte der Seele, S. 53; Die Symbolik des Traumes, S. 200.

vorzüglich und am leichteſten an ſolchen Theilen des lebendigen Körpers und an ſolchen Individuen hervortrete, in und bei denen die Selbſtthätigkeit der äußern Organe geſchwächt, gehemmt, gelähmt ſei.[1] Doch ebenſo nennt Schubert das innere Lebensprincip, durch deſſen Verſtärkung und Aufregung der thieriſche Magnetismus als körperliches Heilmittel wohlthätig wirke, ein untergeordnetes; denn es ſei Rückwirkung der untergeordneten Theile, beſonders des Magens (des Syſtems der Gangliarnerven) und der mit ihm zunächſt verbundenen Organe auf das Gehirn (das Cerebralſyſtem), während welcher ſich dieſes paſſiv verhalte.[2] Beides ſcheinbar Entgegengeſetzte vereint er ſo, daß er eben in der Krankheit des Leibes höhere geiſtige Thätigkeit durchbrechen ſieht: In jenen von dem geſunden Leben abweichenden Zuſtänden erwachen viel tiefer liegende Kräfte unſerer Natur, deren Wirkſamkeit von einem viel erhabeneren Umfange iſt.[3] Als den Begriff des thieriſchen Magnetismus gibt er aber an: Daß überhaupt zwei getrennte menſchliche Weſen in gewiſſer Hinſicht eins zu ſein vermögen. Das Geiſtige in uns, ſelbſt wenn es hierin nur den körperlichen Kräften des Anorgiſchen, z. B. dem Licht, dem Magnetismus, der Elektricität gliche, wirkt, durch keine Entfernung gehindert, auf alles Verwandte hinüber. Der Magnetismus iſt im Kleinen, was der Tod im Großen und auf vollkommnere Weiſe iſt. Die dem Tode öfters vorhergehenden Erſcheinungen einer hohen Begeiſterung, der Vorahnungen und anderer Zuſtände, die dem Somnambulismus und Hellſehen ſo nahe verwandt ſind, ſind die Momente, wo die menſchliche Natur die Anker nach einer ſchönern Heimath lichtet, und wo die Schwingen des neuen Daſeins ſich regen, deſſen äußere Hülle vielleicht hier zum Theil ſichtbar wird. Das Wort, die Rede, iſt dann das Einzige, was den Menſchen (den ſelbſt

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 263—267.
[2] Ebendaſelbſt, S. 273, 304 (Die Symbolik des Traumes, S. 179).
[3] Ebendaſelbſt, S. 306.

ſein deutſcher Name als den Denkenden — mens — bezeichnet) vor dem Thier unterſcheidet; es iſt ſchon in den Zuſtänden des magnetiſchen Scheintodes das Einzige, was der wollenden und bewegenden Seele als gehorchender Leib zurückbleibt: darauf hindeutend, daß nur das recht und ſeinem Urſprung gemäß gebrauchte Wort es ſei, was den Menſchen des Geiſtes, was den innern Menſchen, vollenden und für ein höheres Sein geſtalten könne, — ja daß dieſes ihm gegebene und von ihm angenommene Wort der neue Leib ſein werde, welcher allein für ein Leben der Ewigkeit gemacht iſt.[1]

Dieſe Abwendung vom blos Natürlichen zum Geiſtigen beſchreibt Schubert zum Schluß nun folgendermaßen: Wenn überall die untere Region des Scheines an der Speiſe, die ſie begehrt, ſtirbt, ſo bleibt dagegen die höhere gute Region der Wahrheit und des Weſens immer als Erbe der aufgehäuften Güter zurück, und wendet, ihrer Natur gemäß, Alles zum Guten und Beſten an. Die Nahrung, welche der wiedererwachte, (innere) höhere Trieb, der wieder nach Oben und heimwärts ſtrebt, nimmt, iſt demnach von anderer, bleibenderer Art, als die Speiſe des Scheines in der Scheinregion. Dieſe Speiſe trägt andere Früchte, als die des Scheines, ein immer höheres, helleres Leben des innern, aufs Unvergängliche gerichteten Triebes. Das Leben im Höhern führt zu dem immer vollkommnern Sterben am Niedern, und umgekehrt, das immer tiefere Sterben am Niedern zu immer vollkommnerem Leben im Höhern, — ein Sterben der ganzen Welt und Region der Sinnlichkeit und ſinnlichen Selbſtheit, um und an und in dem Menſchen.[2]

2. Die Geſchichte der Seele. Wir unterſcheiden an unſerer eigenen Natur zwei verſchiedene Reiche des Seins, in deren jedem ein eigenthümliches Geſetz des Entſtehens und Fort-

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturw., S. 293, 300—302; Die Geſchichte der Seele, S. 386—387 (61).

[2] Anſichten von der Nachtſeite der Naturw., S. 315—316, 318.

währens herrſchet: das Eine iſt das Reich des Geiſtigen, das andere das des Materiellen. Die Weiſe des Entſtehens im Reiche des Geiſtigen iſt ein Act der Schöpfung, das Entſtehen im Reiche des Materiellen beruhet auf einem Act der natürlichen Erzeugung; jener vollendet ſich zumal, in einem Momente: dieſer allmälig, in einer ſich fortſetzenden Reihe von verſchiedenen Momenten. Die anfängliche und urſprüngliche von beiden Weiſen iſt die der Seele.[1] Hier ſetzt Schubert nun der Nachtſeite des Wiſſens, welche in der Natur hervortritt, das Poſitive entgegen, welches ſich im Reiche des Intelligiblen entfaltet. Die Eintheilung und den Stoff des hier zu Betrachtenden gibt er aber alſo an: Das Ausgehen der Seele, zuerſt in den buntfarbigen Schein der leiblichen Geſtaltung, welche das Leben nur ſinnbildlich erfaſſet, dann in das Weſen des Menſchen, wie endlich in dieſem die Seele zu ſich ſelber und zu Gott komme, — dies zu beſchreiben, iſt die Aufgabe und der Endzweck der Pſychologie.[2]

a. Vorbildliche Abſpiegelung des Weſens der Seele in der Natur des Leibes. Mit dieſer Hand voll Staubes — dem Leibe des Menſchen — ſpielet, ſo lange ſie lebend ſich bewegt, ein Strahl des Geiſtes, der von Oben kommt und nach Oben wieder entfleucht. Ein Lebenshauch von Oben entzündet die Flamme, welche aus dem unanſehnlichen Staube das lautere Gold ſcheidet, mitten im Menſchen des Fleiſches den Menſchen des Geiſtes wecket und geſtaltet, welchem der Tod ferner kein Leid thut. Mit einem allgemeinen, großen Kreislaufe der auf- und niederſteigenden Lebenskräfte unſerer Sichtbarkeit tritt ſchon der lebende Leib durch das Athmen, die Seele aber zunächſt durch die Wahrnehmungen der Sinne in Verbindung. Das Sehen des Auges iſt nur ein Mitleuchten mit dem Leuchtenden, das Hören des Ohres nur ein Mittönen mit dem

[1] Die Geſchichte der Natur, Bd. II., Abth. 2, S. 269—270.

[2] Die Geſchichte der Seele, S. 2.

Tönenden, das Erkennen des Menſchengeiſtes nur ein Mitſein mit dem Seienden. Das Verlangen der lebenden Seele geſtaltet die Glieder, durch welche es wirket, nach der Art des Verlangten. Da, wo in einem Stoffe das Streben nach Vereinigung mit der das Höhere vermittelnden Luft — das Brennbarwerden — beginnt, da bemerkt der Geruch die Annäherung des von Oben nach Unten wirkenden (elektriſchen) Princips. Der Geſchmack bemerkt, nur auf einer tieferen Entwickelungsſtufe, dasſelbe aufwärts ſtrebende Sehnen der Dinge, das ſich dem Auge als Licht darſtellt. Denn eben dieſem Zuge, der als Licht unmittelbar nach einer höhern, Alle tragenden Einheit gerichtet iſt, entſpricht in einer niedern Region ein anderer vorbereitender Zug, welcher ein vermittelndes Abbild jener Einheit in dem Gleichartigen, Körperlichen ſucht. Dieſe Richtung, welche den Ruhepunkt, ſtatt in der höhern Einheit, in einem vermittelnden Zwiſchengliede findet, wird in unſerer Körperwelt als chemiſcher Vorgang der Auflöſung und Wiedervereinigung erkannt; und der dafür beſtimmte Sinn iſt eben der Geſchmack. Während wir durch die vier Sinne des Hauptes zunächſt nur den Kreislauf der Lebensbewegungen in der äußern Natur bemerken und erkennen, bemerken wir durch das Gefühl dieſes Auf- und Niederſteigen, Aus- und Einwärtsgehen jener Kräfte an unſerm eignen leiblichen Weſen.[1]

Die Geſchichte der Zeugung: Nur das Beſeelte vermag zu zeugen. Die Liebe der Geſchlechter und der fruchtbringende Wechſelverkehr derſelben beruhet auf einem Vorgange der Verzückung und Entrückung der lebenden Seele aus dem eignen Leibe in das Weſen, in die Natur eines fremden. So wird auch, wenn die Stimme der waltenden Liebe in der Seele ertönet, nicht nur Eine Kraft, es werden alle Kräfte des Leibes und der Seele wach, und von einem Bewegen ergriffen, welches auf-

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 62—64, 195 (Die Geſch. der Natur, Bd. III., S. 6), 199, 202, 207.

löſend auf die enge beſchränkende Selbſtheit wirket, und welches einem Fortziehen aus dieſer hinaus in die Form eines neuen Seins gleichet. Das, was Ariſtoteles die Form benennet, durch welche aus unſichtbarem Anfang jedes ſichtbare Weſen gemacht worden, iſt es, deſſen unmittelbar gemachten Einfluß die Seele in der Stunde der Liebe empfindet. [1]

b. Die Seele des Menſchen. Im Traume, wenn die Seele, ſei es auch nur im geringen, vorbildlichen Maße, vom Leibe etwas frei geworden, entſchließt ſich die Seele, jene äußern und fremden Wege, welche jetzt ungangbar geworden, zu verlaſſen, und die angemeſſenern Wege ihrer eigenen Natur zu gehen: ſie betrachtet die Dinge mit dem ſelbſtſtändigen, innern Sinne, und augenblicklich wird die Welt wieder tageshell und Alles klar. Die Wirkſamkeit und Weiſe der Seele wird demnach, ſobald ſie in mehr oder minderm Grade unabhängig vom Leibe ſich zu äußern vermag, eine ſo ganz eigenthümliche und von der gewöhnlichen verſchiedene, daß wir daraus ſchließen können, was die Seele für ſich allein in ihrer Beſonderheit vom Leibe ſein möge. (Vielmehr iſt ſie im Traume gerade erſt recht mit ihrer Leiblichkeit verwickelt.) Die Seelenthätigkeit wird auf einem zwiefachen Wege zu jenem vorherrſchenden Verhältniß gegen ihre Leiblichkeit gebracht: einmal dadurch, daß die Bewegung des Lebens in der leiblichen Region ſehr gehemmt und geſchwächt, ja wie vernichtet wird; dann aber auch dadurch, daß die geiſtige Thätigkeit bis zu einer Höhe aufgeregt und geſteigert iſt, auf welcher ſie nicht mehr vom Gefäß des Leibes gehalten und erfaßt werden kann, ſondern frei aus dieſem hervortritt oder daſſelbe zerſprengt. [2]

Ueberhaupt iſt im Traume mehr und mehr jener Theil unſeres Selbſt, welchen wir, zum Unterſchied von dem Geiſt, Seele

---

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 255—257.

[2] Ebendaſelbſt, S. 379—381.

nennen, vorherrſchend und auf ſeine ihm eigenthümliche Weiſe thätig, während hierbei der Geiſt ein mehr oder minder paſſiver Zuſchauer bleibt, welcher der aus und nach eigenem Triebe thätigen Seele diesmal nur in ihrem um ſo leichteren, kräftigeren Gange folgt, nicht ihr, wie im Wachen, Geſetze und Bewegung gibt. Geſchieht es deshalb, daß eine im Sonnenlichte von Oben geſund und ſtark gewordene Seele auch aus eigenem Antriebe im Traum ihre Richtung nach Oben nimmt: ſo trägt ſie den Geiſt, durch deſſen wachen Einfluß ihre Kräfte ſonſt gehemmt und gebunden ſind, auf ihren frei gewordenen Schwingen mit empor; und der Geiſt genießt alsdann einen Vorſchmack von jenem ihm künftigen Zuſtande, wo der Grund jenes beſtändigen Kampfes, jenes gegenſeitigen Widerſtrebens und wechſelſeitigen Beſchränkens zwiſchen ihm und der ihm zugeordneten Natur gänzlich gehoben und nicht mehr ſein wird. In der Sprache des Traums verräth ſich ein eigenthümliches Vermögen unſerer Natur, welches während des ganzen jetzigen Daſeins, ſeinem eigentlichen Umfange nach, verhüllt zu bleiben pfleget. Es iſt dies die liebende Fähigkeit unſerer Natur, durch welche dieſe mit einem Andern, Höhern oder Niedern, eins zu werden, — Theil, Organ deſſelben zu ſein vermag. [1]

Die uns umgebende Natur, in allen ihren mannigfaltigen Elementen und Geſtalten, erſcheint urſprünglich als ein Wort, eine Offenbarung Gottes an den Menſchen, deren Buchſtaben lebendige Geſtalten und ſich bewegende Kräfte ſind. Auf dieſe Weiſe wird dann die Natur ein älterer, freilich nicht mehr in ſeiner urſprünglichen Geſtalt vorhandener Abdruck jener Naturbilderſprache, welche die Seele, als die ihr urſprüngliche und natürliche, im Traume und in den hiermit verwandten Zuſtänden der Begeiſterung redet. Eine ſolche Gemeinſchaftlichkeit der Sprache unſerer Seele und des höchſten ſchaffenden Princips

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 18—19, 274—275.

läſſet auch auf eine andere tiefere Uebereinſtimmung Beider ſchließen. Daſſelbe Princip, aus welchem die ganze uns umgebende Natur hervorgegangen, zeigt ſich unter Anderem auch bei der Hervorbringung jener Traum- und Natur-Bilderwelt thätig, obgleich gerade dieſe Thätigkeitsäußerung, in dem jetzigen Zuſtande, nur ein ſehr untergeordnetes Geſchäft der Seele iſt. Die Natur ſcheint ganz mit unſerm verſteckten Poeten einverſtanden. Tod und Hochzeit liegen ſich in der Ideenaſſociation der Natur ſo nahe, wie in der des Traums, Eines ſcheint oft das Andere zu bedeuten, Eins das Andere herbeizuführen oder vorauszuſetzen; ſie erſcheinen öfters in der Sprache der Natur als zwei gleichbedeutende Worte, davon nach Gelegenheit eins für das andere geſetzt wird. [1]

Das urſprüngliche Sehnen des Geiſtes iſt nach Oben, nach etwas Höherem als er ſelber iſt, — nach Gott gerichtet, dem er ſich als Organ dahin geben, von welchem er beſtrahlt, belebt, angezogen werden möchte. Das Streben und Sehnen der Seele iſt nach Unten, nach dem, was niederer Art iſt als die Seele, nach dem Sinnlichen und Leiblichen gerichtet, welches die Seele ſich zum dienenden Organ aneignen, beſtrahlen, beleben, beherrſchen möchte. Der Geiſt, ſeiner urſprünglichen Richtung folgend, wäre als Träger der Kraft, durch welche und in welcher Alles iſt, zum freien Herrſcher über das Sinnliche und Natürliche geworden: während er, in dem Wahn des jetzigen natürlichen Lebens befangen, vermöge welchem er ſein eigenes Sehnen in das der Seele verwandelt und eingeſenkt hat, zum Sklaven jenes Niedern geworden, das er nur, ſo lange er mit der Wurzel ſeines Lebens vereint blieb, Kraft hatte zu beherrſchen. Ich erſchrecke, wenn ich dieſe Schattenſeite meines Selbſt einmal im Traume in ihrer eigentlichen Geſtalt erblicke! So lange die in der Region des Ganglienſyſtemes werkthätige Seele mit dem

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 37—39.

ganzen Brennpunkt ihrer Neigungen an ihrem Leibe feſthält, beſchränkt ſich ihre Erkenntniß und Wirkſamkeit zunächſt blos auf dieſen engen Kreis. Sobald ſie aber, von dieſer Kette freigelaſſen, ſobald der fallende Stein nicht mehr von dem einzelnen Punkte, an welchem er vorhin Ruhe gefunden, gehalten, ſondern von der ganzen Erdmaſſe angezogen wird, dann ſteht ſie, beſchauend und erkennend, der geſammten Materie, an deren einzelnen Punkt nur ſie im Leibe gekettet war, gegenüber, und es öffnen ſich ihr neue Erkenntniſſe, welche weit außerhalb der engen Schranken der gemeinen Sinnlichkeit liegen. So wie die im Ganglienſyſtem werkthätige und beſchäftigte Kraft der Seele noch jetzt der Sinn iſt, auf welchen alle Einflüſſe einer höhern geiſtigen Region einwirken: ſo iſt ſie auch urſprünglich das Organ, durch welches der Menſch bildend und verändernd auf die ihn umgebende Natur einwirken konnte. Von allen jenen Kräften, welche die im Ganglienſyſtem wirkende, bildende Seele beſeſſen, ſtatt jener göttlichen Sprache, deren Worte die Gegenſtände der äußern Natur, deren ewiger Inhalt Gott und die Liebe des Menſchenherzens zu ihm geweſen, iſt uns nur noch ein Laut ohne Weſen und Körper, ein nicht mehr bildendes und ſchaffendes, ſondern ohnmächtiges und kraftloſes Wort, die Stimme und die gemeine Wörterſprache — ein armer Nachhall — übrig geblieben. Es wird uns jenes Vermögen unſerer Natur als die Gabe eines neuen, höhern Geſichtes, deſſen Blick weit über die Schranken unſerer Natur hinüberreicht, wichtig: wichtiger noch als das Organ, in welchem die Wahlverwandtſchaft unſeres Weſens mit einer höhern, göttlichen Region begründet iſt.[1] Wie richtig Schubert nun aber auch die Natur des innern Seelenlebens beſchrieben, ſo iſt es doch ſein ungeheurer Irrthum, ſolcher im Gegentheil niedrigern Region des an ſich dumpfen Gefühls eine vorherige und zukünftige Klarheit anzudichten; und ſchon aus dieſem Grunde

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 153, 190, 225, 228—230, 277.

muß uns die darauf ſich ſtützende Klarheit ſeines jenſeitigen Zuſtandes mehr als verdächtig erſcheinen. In dieſe Geiſterſeherei des Jenſeits vertiefte ſich Schubert ſo ſehr, daß er nicht nur Schwedenborgs Autorität anerkennt, [1] ſondern ſogar die Viſionen des Pfarrers Oberlin gläubig verzeichnete und als Anhang zu ſeiner Symbolik des Traumes herausgab. [2]

Auch ſpielt bei Schubert, wie bei den Glaubensphiloſophen überhaupt, das Gefühl eine wichtige Rolle: Was für den Leib und ſeine Erhaltung Speiſe und Getränke, das iſt für die Seele die Region der Gefühle. Gefühle ſind es, welche in dem innern, pſychiſchen Leben die erſte Kraft zum Wirken erwecken, und welche nachmals dieſe Kraft nähren, wachſen machen und vollenden. Bei einer genauern Beachtung unſerer Gefühle werden wir immer finden, daß ſie auf ein noch nicht Gewordenes, Künftiges gerichtet ſind, daß ſie ihrem Weſen nach auf ein inneres Werden ſich gründen. Die mächtigſten und andauerndſten in uns ſind die, welche auf ein Werden, nicht des jetzigen, ſterblichen, ſondern des künftigen, ewigen Menſchen gerichtet ſind, deſſen Keim mitten in dem Weſen des irdiſchen Lebens geboren und entfaltet wird. Die urſprüngliche Sprache des Menſchen, wie ſie uns der Traum, die Poeſie, die Offenbarung kennen lehren, iſt die Sprache des Gefühles: und, da der Gefühle lebendiger Mittelpunkt und Seele die Liebe iſt, die Sprache der Liebe. Das Gemeingefühl iſt das Medium, wodurch Seele zu Seele ſpricht, Seele der Seele ſich vernehmlich machet. Die Seele iſt es, in deren innerem Rath und Willen die verborgenen Anfänge der noch künftigen Handlungen und Worte liegen. (Gut!) In der Seele des Menſchen wird das Gemeingefühl durch einen Strahl des Geiſtigen und Göttlichen zum Gewiſſen und zur Sprache des Gewiſſens verklärt, — die unmittelbarſten Aeußerungen jener

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 143—148.

[2] Ebendaſelbſt, S. 281—385.

Bilder- und Geſtaltenſprache, deren ſich das geiſtige Organ der urſprünglichen Sprache bedienet. [1]

Wie die Empfindung und das Gefühl auf ein Gewordenſein und Werden, das Begehren auf ein Bewegen gegründet iſt, ſo beruhet das Erkennen auf einem lautern Sein. In der Seele des Menſchen wohnet ein Mitgenoſſe und Abglanz des ewigen, ſeligen, vollkommenen Seins; und dieſer Abglanz iſt der erkennende Geiſt in uns. Das Wort, wenn es von dem Weſen des innern Menſchen redet, nennet jenen Theil deſſelben, welcher in Gott ewig geweſen und vor ihm nun ewig bleiben wird, den Geiſt: das aber, was für ſich ſelbſt einen Anfang genommen und ohne den Geiſt ein Ende haben würde, die Seele des Menſchen. Die Seele, welche der Menſch mit dem Thiere gemein hat, lehrt uns keine Kraft kennen, die mächtiger als der Tod ſei. Der Geiſt aber, welchen der Menſch aus Gott empfangen und empfängt, iſt mächtiger als der Tod und ſeine Schrecken; und dieſer ſiehet die Verweſung nicht. Aus dem ſterbenden, ſichtbaren Leibe ſcheint ſich die Seele ein Etwas zurückzubehalten, welches ein unſichtbarer Leib (!) genannt werden kann: einen Keim der Unſterblichkeit, in welchem eine reproducirende Kraft ruhet, welche zu ihrer Zeit das Verlorne wieder zu erzeugen und aus dem verwandelten Staube den ſichtbaren Leib von Neuem zu geſtalten vermag. [2] Bis zu dieſem phantaſtiſchen Ueberſpringen aller Naturgeſetze, wobei die Seele noch in einem Zwiſchenzuſtande ohne Gefühl und Erinnerung, wie das Ungeborne im Mutterleibe, [3] weder Fiſch noch Fleiſch ſein ſoll, iſt die Naturphiloſophie heruntergekommen.

c. Die Lehre vom Geiſt. Der Geiſt iſt es, welcher der Menſchenſeele ein verknüpfendes Band mit der erbarmenden Liebe,

---

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 473, 469, 526, 529 (Die Symbolik des Traumes, S. 135, 114).

[2] Ebendaſelbſt, S. 541, 651, 668, 672.

[3] Ahnungen einer allgem. Geſch. des Lebens, Bd. I., S. 392—393.

ja mit dem Sein der Gottheit wird, und welcher der Seele zugleich mit den Kräften des Erkennens oder Mitſeins mit Gott ſchon hienieden einen Vorſchmack der Seligkeit gibt. Das Leben der Seele wird nur durch den Geiſt und in ihm ein bleibendes, ein ewiges. Das vermittelnde Organ, welches der Seele zu dem Geſchäft ihrer neuen Verleiblichung gegeben worden, das Organ, welches ſchon hienieden, im vergänglichen Leben des Leibes, den Balſamduft der Ewigkeit athmet und den Vorſchmack der Freude ohne Ende empfindet, iſt der Glaube. Die hehre Herrſchaft des Geiſtes haſt Du kennen gelernt, wenn Du in Freud' wie in Leid nicht mehr nur das Sehnen, ſondern den tiefen Frieden der Erfüllung empfunden, in der Schwachheit des Vergänglichen und Wandelbaren die unwandelbare Kraft der Ewigkeit, im Tod das Leben. Denn hier iſt die Macht, welche das Weſen der Sinnlichkeit mit ſeinem Schmerz und ſeiner Luſt nicht nur beſiegt, ſondern zur göttlichen Art erhebt und verklärt.[1]

Dieſes iſt die nächſte Beſtimmung der Kunſt: dem Geiſt des Menſchen von einem Sein der Ewigkeit zu zeugen und ein Sehnen nach dieſem Sein in ihm zu wecken. Kunſt und Wiſſenſchaft ſind dem Menſchen durch daſſelbe Geſchäft der Engel gegeben, durch welches ihm das geoffenbarte Geſetz ward; ja ſie ſelber ſind gute Engel, welche ſich in den Zeiten der Völker und Heiden zu dem Menſchlichen gemacht, damit ſie dieſem bezeugten, daß in und über ihm ein Göttliches ſei, und damit ſie die Seele des Menſchen zu dem Werk vorbereiteten, daß einſt in ihr vollenden und erfüllen ſollte die Zeit des Geiſtes.[2] Wie Juſtin der Märtyrer, will Schubert ihnen alſo, namentlich der griechiſchen Philoſophie, nur eine propädeutiſche Stellung für den Glauben des Chriſtenthums laſſen, und behauptet ihre Auflöſung in die „neue, innerlichere Geſtaltung" der Religion, gerade wie nach einer verſchollenen Anſicht eines frühern Geſchichtsſchreibers der Philoſophie,

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 699, 703—706, 749, 947.
[2] Ebendaſelbſt, S. 858—859 (898, 909).

Stanley's, ſeit dem Chriſtenthum keine neuern Philoſophien mehr entſtanden ſein ſollen. Die Geſchichte, ſagt Schubert, wie Gott geoffenbaret worden im Fleiſch, iſt die Erfüllung, nach welcher alle Bewegung des Werdens und Wechſelns der Begebenheiten, alles Aufblühen und Verſinken der Weltenreiche hingerungen.[1]

Wie die Sprache zum Geſange, ja wie das Menſchenlied, welches in Worten ſingt, zu dem lieblichen Ton der Flöte, ſo verhält ſich die Wiſſenſchaft zur Kunſt. Denn die Wiſſenſchaft, von welcher wir hier reden, iſt ſelber verwandt, ja ſie iſt Eines mit dem Menſchenwort, und darum ſo alt, als dieſes. Nur das Wort machet den vorüberrinnenden Fluß der Erſcheinungen zu etwas Gedenkbarem, zu einem Feſtſtehenden für den erkennenden Geiſt. Und dieſes Feſtſtehende, das ihm gleichet, das von ſeiner eigenen Art iſt, das hat der ſelbſterkennende Geiſt im Menſchen von ſeinem Erwachen an geſucht, und wird daſſelbe ſuchen, ſo lange ſein Weſen in der Sichtbarkeit währet. Denn an ihm erſt, ſeinem Ergänzenden, findet er ſich ſelber. Die rechte Wiſſenſchaft, wenn ſie erkannt hat, was der Menſch für ſich und was er durch Gott ſei, wird auch erkennen, was alle Dinge wahrhaft für den Gedanken und für das Weſen des Menſchen, was ſie wahrhaft für einander ſelber ſind. Es iſt ein Sein, aus welchem alles Sein gekommen, ein ſelbſtthätiges Wirken, was dem Wirken aller Lebendigen ſeinen Anfang und ſeine Kraft gegeben. Der Geiſt aber, der alle Dinge hält und umfängt, machet das Wirken und Bewegen der einzelnen Dinge zu einem lebendigen, aus vielen Gliedern verbundenen Leibe, ja zu einem hehren Tempel der Gottheit. Und wenn die erſten Zeiten, auch des tiefern Erkennens, vor Allem nur das geſehen, was alles Gedenkbare um, in und durch Gott ſei: ſo wird auch eine Zeit des Geiſtes kommen, welche in dem Licht des göttlichen Erkennens ſiehet und weiß, was Alles das, was iſt und

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 912—913.

war, Eines für das Andere, was Eines für Alle, Alles für Eines ſind und ſein ſollen. Und dieſe Wiſſenſchaft des Göttlichen und des Menſchlichen, des Geiſtigen und des Natürlichen zugleich, iſt die wahre Wiſſenſchaft. [1] Hierbei verfällt Schubert (aber vornehmlich nur in ſeiner ſpätern Zeit) in einen Eklekticismus, dem Schelling'ſchen ähnlich, indem er z. B. öfters Ariſtoteliſche, beſonders aber Heraklitiſche, doch auch ſelbſt Kantiſche Gedanken den ſeinigen einflicht. [2]

Auch im Politiſchen neigt Schubert ſich zu Friedrich von Schlegels Anſichten, wie alle die, welche in den Feſſeln eines künſtlich heraufgeſchraubten modernen Myſticismus befangen ſind: Der erſte Grund aller Verfaſſung und Haltung des Staats wird in dem Verhältniß der Familien gefunden. Es hat Gott die Geſchlechter geſchaffen, damit aus der Verſchiedenheit und Einſeitigkeit der beiden die Liebe hervorgehen ſollte. Der Menſch ſoll hienieden durch die Liebe zum ſichtbaren Gegenſatz für die Liebe zu einem Unſichtbaren, Allerfüllenden: durch die Unterwerfung und den Gehorſam gegen eine äußere Herrſcherordnung, zur Unterwerfung des eigenen Willens und zum Gehorſam gegen Gott erzogen werden. Darum hat die Weisheit aller Zeiten, ſobald ihr die Wahrheit eingeleuchtet, daß unſer Weſen nicht allein für das vergängliche Leben des Fleiſches, ſondern für ein Leben der Ewigkeit gemacht ſei, alsbald auch erkannt, daß die äußere Ordnung, welche über den Willen und die ſtreitenden Neigungen Vieler den Willen Eines durchs Geſetz herrſchenden Fürſten ſtellet, für die Erziehung und für das Wohlergehen der Völker die beſte und heilſamſte ſei. Sie iſt eine von Gott geſetzte Ordnung; denn ſie iſt ſo tief und feſt ins Herz des Menſchen geſchrieben u. ſ. w. [3] Ein durchaus theokratiſches Princip!

---

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 892—893, 915—916.

[2] Ebendaſelbſt, S. 76, 248, 369, 422, 544—545, 552, 704, 898, 938, passim.

[3] Ebendaſelbſt, S. 935, 938.

Die Religion. Der Menſch fühlt ſich überall, ſei es gern oder ungern, von einem Band gehalten, das ſeinen Geiſt verknüpfet mit einem Reich des Geiſtigen: durch ein Band, das ihn zurückzeucht aus der Fremde des Vergänglichen nach einem Heim der Ewigkeit. Die Einigkeit im Geiſt durch das Band des Friedens, in dem Alle, welche würdiglich wandeln des Berufes auf die Eine gemeinſame Hoffnung, Ein Leib ſind und Ein Geiſt, — dieſes iſt (wie bei Kant und Fichte) die Kirche.[1]

Die Vollendung dieſes Zuſtands ſetzt er dann in einen beſtimmten Moment der Zukunft, als das Ende aller Dinge: Es wartet ein unerſchütterlich feſtes Hoffen in der Seele des Menſchen, wenn die Hütte des irdiſchen Leibes zerfällt, eines Baues von Gott, eines Hauſes, das ewig iſt im Himmel. Die ſchöne Erde mit dem Schmuck ihrer Auen und den hehren Veſten ihrer Gebirge wird nicht für immer ein Feld des Unfriedens und des eitlen Geſchreis der Empörer bleiben. Es iſt uns im Wort verheißen: Siehe, es wird Alles neu werden, und Erde und Meer, wie der Himmel, ſollen voll werden ſeines Lobes. Dann werden die Geſchlechter der Erde in Frieden beiſammen wohnen, gleich wie in Einer Stadt, deren Mauern Heil und deren Thore Lob heißen.[2] Es iſt immer anzuerkennen, daß Schubert den Himmel, wenn auch erſt künftig einmal, auf Erden verſetzt.

3. In den Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens treten die ſpeculativſten Sätze des Schubert'ſchen Philoſophirens auf, wie Schubert ſie beſonders am Anfang ſeiner Laufbahn ausgeſprochen: An jedem endlichen Dinge, wie vollkommen es auch erſcheine, haftet ein Mangel, welcher der Ergänzung von Außen her bedarf. Die Eine Art der Weſen hat das in Fülle, was der andern fehlt; und nur auf dieſe Weiſe entſtehet in unſerer Sichtbarkeit ein Bewegen und Leben. Wäre

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 952—953, 955.

[2] Ebendaſelbſt, S. 956.

nicht eine Entgegenſetzung, wäre nicht eine Mannigfaltigkeit der Dinge, ſo wäre auch kein Zug des einen gegen das andere. Die Entzweiung iſt dieſes, daß das eine, für ſich allein unvollſtändig, ſeine Ergänzung in einem außer ihm gelegenen andern findet, und eben darum in einer beſtändigen Entäußerung, in einem beſtändigen Sterben begriffen iſt. Die Gluth des Todes verzehrt die ſtarre Beſonderheit, und hebt endlich das Daſein des Einzelnen auf, indem es dieſes mit ſeinem ewigen Urſprunge, dem Weltganzen, vermählt. Und dieſe Vermählung iſt es, welcher alle Dinge mit innigem Verlangen entgegen gehen. So ſterben die Dinge an der Nähe Gottes. Das Streben alles Lebendigen gehet dahin, daß ſie das All, das Weltall in ſich empfingen, ihm gleich würden. Von den erſten Regungen des Lebens oder der wechſelſeitigen Neigung, auf den tiefſten Stufen des Seins, bewegt ſich Alles nach der Gemeinſchaft mit den Weltkräften, aus welcher allein Leben kommt. Allen aber iſt Eine Urſache des Lebens und des Todes, nach Einem ſind die Augen und die Herzen aller Creaturen gerichtet. Doch nur wenigen, die ſich der ewig ſchaffenden Einheit in des Lebens höchſter Schöpfung genähert haben, wird unmittelbare Erfüllung: den andern, in der Welt der gröbern Maſſe, wird ſie durch Vermittelung. Es kann kein Einzelnes nach dem Bunde eines andern Einzelnen um einer beſondern Eigenſchaft oder gleichſam Sonderbarkeit willen, welche das Eine vor dem Andern voraus hat, verlangen; es kann überhaupt nichts Beſonderes das Streben eines Dinges von der allgemeinen, allmächtigen Richtung ablenken. [1]

Es iſt nur Ein Grund des Daſeins, durch welchen Alles iſt. Dieſer ewige Mittelpunkt alles Seins und Lebens, durch deſſen Einfluß in jedem Moment Alles von Neuem geſchaffen, Alles erhalten wird, iſt es, um deſſen Gemeinſchaft das Leben

[1] Die Geſch. der Natur, Bd. II., Abth. 1, S. 1—2; Abth. 2, S. 270; Ahnungen einer allgem. Geſch. des Lebens, Th. I., S. 20, 31—33, 210.

aller Weſen kreiſet. Das einzelne Ding wird nicht um ſein ſelbſt: es wird um der andern Dinge, lebt und ſtirbt um eines höhern Ganzen willen. Nach der nähern Gemeinſchaft jener Urſache alles Seins gehet das Sehnen der Geſchlechter, wenn ſie die Vereinigung mit glühender Begierde ſuchen. Jener Grund alles Daſeins iſt in allen Dingen, und dieſe ſind nur Modificationen deſſelben; ſie ſind Eine Subſtanz. Jedes einzelne Weſen vermag deshalb, einem andern untergeordneten Grund des Daſeins zu werden. Die Vollkommenheit des Einen vor dem Andern iſt in nichts Anderem gegründet, als daß jenes den allgemeinen Grund des Daſeins vollkommener in ſich ausſpreche, als dieſes. [1] Hier iſt der Einfluß Spinoza's und der Neuplatoniker unverkennbar. Die Anſichten des Erſten legt er auch da zu Grunde, wo er auf das Verhältniß der Seele zum Körper zu ſprechen kommt. [2] Ueberhaupt aber nähert er ſich hier noch am meiſten dem Schelling'ſchen Identitätsſyſteme.

In der untern Region der geſchaffenen Dinge macht ſich die aus dem überſinnlichen Obern nach der Sinnenwelt hinabſteigende Bewegung zuletzt als Schwere kund. Die von Unten nach Oben ſtrebende Bewegung erſcheint als Licht. Schwere iſt der ſchaffende Einfluß der Geſammtmaſſe auf ein Einzelnes. Die Schwere iſt uns daher von dieſer Seite in der Körperwelt ein Zeichen von Unvollkommenheit; die Leichtigkeit dagegen verkündet uns einen Zuſtand höherer Vollendung, welcher das Einzelne endlich ſeinem Ganzen gleichſetzt. Mit jeder höhern Verwandelung legen die Dinge einen Theil der Maſſe, welche ſie nach der Erde herabzieht, ab, bis ſich endlich im Tode, nach der Abwerfung aller gröbern Bande, des Lebens ſchönſte Blüthen entfalten. So iſt auch im Anorganiſchen das Reich des allgemeinen Todes, die Luft, in welche endlich faſt alle übergehen,

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geſchichte des Lebens, Th. I., S. 33—34 (377, 381; Die Geſchichte der Seele, S. 76).
[2] Ebendaſelbſt, S. 385—386.

zugleich das Reich der Liebe, das herrliche Brautbett der Stoffe. Was uns Vernichtung des Beſondern ſcheint, iſt die Entfaltung des ſchönſten Strebens in allen. Nur der Stoff an allen Dingen iſt vergänglich, das Streben in allen iſt unſterblich und ewig; und in jeder neuen Verwandelung wird es nur herrlicher, mächtiger wiedererkannt. Der Aether iſt die letzte, ſchönſte Verwandelung, welche die Stoffe, endlich von ihrer gröbern Baſis befreit, erlangen. Die Dinge werden in jenem Schaffen ihrer Einheit, dem Weltganzen, gleich, und erzeugen in untergeordneten Dingen ihr eigenes lebendiges Wirken. Wärme iſt vorzüglich ein Ausdruck dieſer ſchöpferiſchen Wirkung, und bedeutet Erhöhung des Strebens, ein Ganzes, nicht mehr dieſes Beſondere, zu ſein, und ein immer vollkommneres Gelingen dieſes Strebens. Schall endlich nennen wir jene ſchaffende Einwirkung eines mit der feſten Erdmaſſe im innigſten Bunde ſtehenden Körpers auf das minder von dieſem Bund Ergriffene, (gewöhnlich) auf die Luft. [1]

Auf unſerm Weltkörper wäre kein ſelbſtſtändiges Leben, keine Thätigkeit der Individuen ohne den Gegenſatz; wir ſehen überall, wo die Dinge einer lebendigen Regung fähig werden, zuerſt ihn hervorgehen. Wie ſich das innere Leben allmälig entfaltet, ſo breitet zugleich der Gegenſatz ſeine Schwingen immer mächtiger aus, und endlich erreichen Beide den höchſten Moment ihrer Verklärung zugleich. So iſt Leben und Wirken vom Gegenſatz unzertrennlich; dieſer ſelber ſcheint nichts Anderes, als Lebensfähigkeit zu bedeuten. In dem Augenblick der Vermählung erkennen wir erſt die eigentliche Bedeutung der Gegenſätze, ſie waren vorhin in ihrer Trennung beide unwirkſam und ohne Regung; die Vermählung iſt der Augenblick einer neuen Schöpfung, der Belebung des Einzelnen zu ſelbſtſtändigem Wirken.

---

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 5; Ahnungen einer allgem. Geſchichte des Lebens, Th. I., S. 36—37, 49—51, 57, 218, 331.

Iſt alles Leben und Wirken nur eins und geht allein aus Einer Urſache hervor, ſo muß ſich auch dieſe Gleichheit alles Lebens überall nachweiſen laſſen. Es muß uns deshalb in dem Leben des Einzelnen daſſelbe Zeitmaß wieder begegnen, was wir in dem Leben des Weltalls erkennen. Das magnetiſirte Eiſen befolgt kein anderes Geſetz, als das ſeines Ganzen, ſeines Weltkörpers. Was heißt demnach Magnetismus Anderes, als die Einweihung eines einzelnen Körpers in das innere Leben des Erdganzen? Elektricität nennen wir die Einwirkung eines feſten Körpers, welcher, von der Centralkraft der Erde inniger ergriffen, als vorhin, das erhöhte Streben ſeiner irdiſchen Natur an andern hierin minder mächtigen Dingen außer ſich übt. Die Zeugung, der Moment einer neuen Schöpfung, verkündet die Dinge laut als Ausdrücke des Alls, als Organe des Weltgeiſtes. Es erſcheint den Geſchlechtern in dem Augenblick der Vermählung das Ideal, die Grundnorm ihres Daſeins; und ſie wird in dem Erzeugten ſichtbar. Alle dieſe Momente der höchſten Offenbarung des allgemeinen Lebens werden durch den Gegenſatz erſt möglich. Das höchſte Erſcheinen der Gegenſätze in ihrer Vermählung iſt überall die Offenbarung jener ewigen Urſache, aus welcher Allen Leben und Daſein kommt, nach deren Gemeinſchaft Alle ſtreben.[1]

Dieſen Einen „Geiſt des Lebens, welcher allein im ewigen Schaffen iſt und beſteht,“ nennt Schubert das Leben, das Wort, Gott, und nimmt einen ewigen Kreislauf alles Lebens an: Alle Naturen ſollen gleich ihm ſchaffen; und das Wort, welches iſt die Verklärung der Dinge, ſoll in ihnen allen ſein. Und das Reich des Lebens ſoll Aller ſein, und die Zeit ſoll Ewigkeit werden. Und das Leben eilt, daß es die Bahn der Zeit vollbringe. Denn dieſes iſt die Bahn der Weſen um ein

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geſchichte des Lebens, Th. I., S. 214—216, 331, 221—223.

ewiges Ideal, daß ſie nun wirken und werden verklärt im Zeugen, und hinterlaſſen ihr Leben dem, was aus ihnen geboren war. Sie aber ſterben, wenn ſie das Werk vollbracht haben; und im Tode geſchieht es, daß ſie zu einem neuen höhern Daſein gezeugt werden. Die Erde aber, wenn ſie das Werk der Nacht geſchaffen, entſchlummert ſie, und wird in den Bund der Sonne aufgenommen und zu neuem Leben gezeugt. Von Neuem geboren wird der höhere Menſch aus dem ewigen, heiligen Ideal.[1]

Auch im Leben des Sonnenſyſtems will Schubert, an die drei Keppler'ſchen Analogien anknüpfend, die allgemeine Harmonie und Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Organiſchen und dem Geſetze des allgemeinen Lebens überhaupt, beſonders durch Nachweiſung der empiriſchen Zahlenverhältniſſe, aufdecken: und polemiſirt dabei, wie Schelling und Hegel, deren Erſterem er auch die Anregung zu dieſen Unterſuchungen zu verdanken geſteht, gegen die Newtoniſchen Hypotheſen. Aus dieſen Unterſuchungen macht er den Schluß: „So ſind denn Planeten und Sonne nicht allein Gegenſätze, von der Art aller andern; ſondern es iſt auch bei ihnen, wie in der Wechſelwirkung aller Gegenſätze, ein Wechſel zwiſchen Action und Reaction. Die Sonne iſt an ſich der höhere, poſitive Gegenſatz, zu welchem ſich der Planet nur in der Sonnenferne ſeinerſeits poſitiv verhält. Endlich ſind die Monde der Planeten das dritte Glied.“ Ja, Schubert zieht ſogar mit naturphiloſophiſchem, jedoch geiſtreich begründetem Schematismus, den er indeſſen ſpäter ſelbſt ungenügend findet, eine vollſtändige Parallele zwiſchen den Gliedern des Planetenſyſtems und des menſchlichen Leibes, in welcher die vier der Sonne nächſten Planeten den Kopf, die Aſteroiden den Hals, Jupiter Bruſt und Arme, Saturn Magen oder Leber, Uranus die Geſchlechtstheile repräſentiren ſoll.[2] Ebenſo ſchreibt er, um den Zuſammenhang alles Lebens

[1] Ahnungen einer allgem. Geſch. des Lebens, Th. I, S. 370—372, 427.

[2] Ebendaſelbſt, Th. II., Bd. I., S. 146—292 (227, 233—235, 254); Bd. II., S. 3.

nachzuweiſen, gewiſſen „kritiſchen" Zahlen eine allgemeine Bedeutung und Einfluß in der ganzen Natur zu.[1] Endlich findet er in den übereinſtimmenden Mythologien aller Völker, und deren Chronologien, die er dann wieder mit den Zahlenverhältniſſen des Planetenſyſtems paralleliſirt, das Geheimniß des im Fleiſch erſchienenen Schlangentreters offenbart, und auch die Zeit ſeiner Erſcheinung ſo ziemlich richtig vorhergeſagt.[2] Wenn Schelling jetzt in ſeiner Philoſophie der Mythologie, die er aber bisher immer noch nicht als ein fertiges Ganzes zu geben vermocht hat, dieſe Uebereinſtimmung aller Völker in Rückſicht auf jene Offenbarung, wie es heißt, durch ein ungeheueres hiſtoriſches Material begründen will, ſo liegt der erſte Anſtoß hierzu in dieſen Schubert'ſchen Sätzen.

B. Baader.

Franz Xaver Baader, ſpäter in den Ritterſtand erhoben, wurde am 27. März 1765 geboren, promovirte, lebte zuerſt in München, und ſchrieb ſchon 1786 phyſicaliſche Abhandlungen. Nach einer elfjährigen Abweſenheit, worunter eine Reiſe nach England und Schottland 1792—1796 gehörte, kehrte er am 4. December 1796 nach München zurück. Hier wurde er 1797 kurfürſtlicher Münz- und Berg-Rath, 1799 Landesdirectionsrath bei der vierten Deputation im Berg- und Salinen-Weſen, im Anfang des Jahres 1800 Adminiſtrator des erſten Bergreviers, bald darauf im ſelben Jahre am 5. April Oberbergmeiſter, endlich 1808 Oberbergrath. Auch iſt er Mitglied der Münchener Akademie der Wiſſenſchaften, und lehrt ſeit der Gründung der Münchener Univerſität 1826 an derſelben.

---

[1] Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 293—355; Bd. II., S. 7—43.

[2] Ebendaſelbſt, Th. II., Bd. II., S. 4—5, 61—345, 394, 399—403 (Die Urwelt und die Fixſterne, S. 387—415; Die Symbolik des Traumes, S. 44—66).

Urſprünglich von der Glaubensphiloſophie, nicht aber der rationaliſtiſchen, die Speculation haſſenden Jacobi's, [1] ausgegangen, und ſo einerſeits die Naturphiloſophen in Pauſch und Bogen verdammend, [2] andererſeits ebenſo überall gegen die „freche" Autarkie des Kantiſchen Moralprincips polemiſirend, [3] führt Baader, wie Schubert, öfters Claudius als Gewährsmann an, [4] hält ſich aber beſonders an ältere und neuere Myſtiker, wie Jacob Böhm, Tauler, Angelus Sileſius, St. Martin, Le Maiſtre u. ſ. f., deren er die meiſten durchgehends citirt. Wie Jacobi nur aphoriſtiſch, ja faſt deſultoriſch philoſophirend, ſtrebte er dann aber doch, — in das Element der Glaubensphiloſophie, die ein Ueber und Außer behauptet, den ſpeculativen Inhalt der Naturphiloſophie von der Immanenz des Höhern im Menſchen hineinknetend, — Beides, ſo gut es ging, mit einander zu verſchmelzen: und zwar durch die ſpitzfindig provinzielle Unterſcheidung, daß das Ewige zwar inner dem Zeitlichen, aber nicht in dem Zeitlichen vorhanden ſei. [5] Es iſt das Eigenthümliche dieſer aus der Schelling'ſchen Richtung ausgewachſenen Glaubensphiloſophie, der ſich auch Hegelianiſche Auswüchſe anſchließen, das Erkennen des Abſoluten nicht aufgegeben, und dennoch die Abſolutheit des Erkennens verfehlt zu haben.

Seine Schriften ſind meiſt nur einzelne Aufſätze, Abhandlungen, Gelegenheitsſchriften. Einige derſelben, beſonders die

---

[1] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., Heft 4, S. 467—470; Sätze aus der Bildungs= und Begründungslehre des Lebens, S. 10; Fermenta cognitionis, Heft VI., S. XI—XII.

[2] Sur la notion du temps, p. 37.

[3] Beiträge zur dynamiſchen Phil., S. 141; Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 4, S. 469, 471; Ueber die Begründung der Ethik durch die Phyſik, S. 21; Sur la notion du temps, p. 41; Ueber Divinations= und Glaubenskraft, S. 11—12; Sätze aus der Bildungs= und Begründungslehre des Lebens, S. 33, 36.

[4] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., Heft 4, S. 463, 469; Fermenta cognitionis, H. II., S. 37.

[5] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 11—12, 19, 35, 55—56, 71, 74, 76—77, 104, 106—109.

frühern, ſeit 1796 größtentheils einzeln oder in den Schelling'ſchen Jahrbüchern der Medicin erſchienenen, hat er geſammelt herausgegeben unter dem Titel „Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie im Gegenſatze der mechaniſchen," 1809, wo er ſich, ſchon von der Vorrede an, auf Seiten des Spiritualismus wirft, und „manches Myſtiſche und Apokalyptiſche" verſpricht, ſich jedoch nicht blos gegen den Obſcurantismus der Aufklärung und des Ignorantismus, ſondern mit derſelben Energie gegen den der Bigotterie erklärt.[1] Baader hat, wie Schelling, die ganz richtige Einſicht, daß unſere ſogenannten Myſtiker mit den Aufklärern gemeinſchaftliche Sache machen, indem ſich Beide im abſoluten Nichts der Unerkennbarkeit Gottes begegnen, und ſo im Finſtern die Hände drücken, wie ſehr ſie auch am Tageslichte einander zu bekämpfen meinen, und ſcheinen wollen. Im Jahre 1813 lieferte Baader als Beitrag zu der Allgemeinen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche (von der übrigens nur Ein Band erſchienen iſt) den Aufſatz, „Gedanken aus dem großen Zuſammenhang des Lebens" (H. 3, S. 305—318; H. 4, S. 462—471): und gab auch eine akademiſche Rede, „Ueber die Begründung der Ethik durch die Phyſik," heraus. Baader lebte theilweiſe in der höhern Geſellſchaft, und ſo hat er ſeine Flugſchriften, oft in Briefform, hohen Perſonen addreſſirt: z. B. dem Grafen Stourdza „Ueber die Vierzahl des Lebens," 1818; dem Fürſten Golizin „Ueber die Extaſe oder das Verzücktſein der magnetiſchen Schlafredner," 1817 (ein zweites Stück iſt an Eſchenmayer gerichtet), Sur la notion du temps, 1818, „Sätze aus der Bildungs- oder Begründungs-Lehre des Lebens," 1820, „Ueber Divinations- und Glaubenskraft," 1822; der Gräfinn Edling Sur l'Eucharistie, 1816. Zum geſchichtlichen Eklekticismus ſchon immer hinneigend, wandte er ſich demſelben beſonders in ſeiner Zeitſchrift Fermenta cognitionis, 6 Hefte, 1822—1825, zu, deren Hauptzweck war,

[1] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. III—VII; S. 24, 110.

auf Jacob Böhm („den erſten Naturkundigen Deutſchlands und der Welt" [1]) aufmerkſam zu machen, und in der Polemik gegen beſtehende Syſteme zugleich den darin verborgenen Samen der gährenden Wahrheit aufzudecken. [2] Das ſechſte Heft führt den Titel: „Proben religiöſer Philoſopheme älterer Zeit." Endlich erſchienen 1827 in dieſem Sinne ſeine Vorleſungen an der Münchener Univerſität, „Ueber religiöſe Philoſophie" u. ſ. w.

Den allgemeinen Standpunkt ſeines Philoſophirens gibt Baader alſo an: Ich meinestheils ſah von je die chriſtlichen tradita, und einige andere mit ihnen verwandte, als ſchätzbare Bruchſtücke einer uralten Experimentalphiloſophie an, die wir als ſolche durch eigenes Experiment nicht nur prüfen, ſondern den innern hier angedeuteten fortgehenden großen Lebens- und Naturproceß, ſo viel an uns iſt, auch fördern ſollen. Es iſt falſch, wenn man wähnt, daß der Menſch dieſen zuerſt freimachenden Einfluß von Oben, die kräftige Gegenwart einer pſychiſchen Sonne, entbehren, und alſo auch wohl allein zum Bewußtſein gelangen und ſich in ihm erhalten könnte; — ein alter Wahn, der erſt wieder durch Kant in Anſehen gekommen iſt. [3] So ſehr hat, was an Philoſophie in den Kreis dieſer katholiſchen Univerſität hereingezogen worden, das proteſtantiſche Princip der Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Denkens fahren laſſen müſſen; und dennoch wundert ſich Baader höchlich, wenn Hegel behauptet, daß dieſe Freiheit mit dem Eintritt der Lutheriſchen Reformation erſt aufgekommen ſei. [4] Auch in der Sphäre des Politiſchen hat ſolche bayer'ſche Philoſophie, wohl auf höhere Inſtigation, von jenem Principe abfallen müſſen; [5] was um ſo folgewidriger iſt, da doch die ſocialen Verhältniſſe des Staates

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 38.
[2] Fermenta cognitionis, H. II., S. III; H. I., S. V; H. III., S. 3–4.
[3] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 22, 109.
[4] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 14.
[5] Ebendaſelbſt, S. 7—8, 11—12, 14—15, 91, 96.

dem dieſe Richtung angehört, ſelbſt die Formen der modernen Freiheit an ſich tragen, wogegen der in dieſer Rückſicht noch weniger entwickelte Norden die intelligible Freiheit als Compenſation im höchſten Grade beſitzt. In dieſem Sinne iſt es, daß Hegel in einem Briefe an Gans „Münchens Glanz-Univerſitäts-Schwangerſchaft, das auf ſeinen eigenen Beinen hochgeſinnt gegen uns treten wollte," für das nördliche Deutſchland nicht gefürchtet wiſſen will.[1]

1. Baaders Vorleſungen über religiöſe Philoſophie entwickeln nun dieſen Standpunkt, der das Alpha und Omega ſeines Wiſſens iſt, weitläufiger: Beſonders ſeit Fichte hat der Begriff des Nehmens jenen des Annehmens in unſerer Philoſophie verdrängt. Philoſophie, als Liebe zur Weisheit, iſt Anerkennung der objectiven Exiſtenz einer bereits fertigen Weisheit, ſo wie Anerkennung der Nothwendigkeit der Subjection des Menſchen unter eine ſolche Weisheit, und des Sichweiſenlaſſens von ihr. Frühzeitig bemerkt man die Aberration der Speculation, ſich von den urſprünglichen Traditionen loszuſagen, womit aber die freie Evolution der Intelligenz ſelber gehemmt und zerſtört ward.[2] Dieſe philosophia prima oder einleitenden Theil ſeiner Philoſophie nennt er auch die Lehre vom Erkennen überhaupt: Jedes Erkennen iſt ein Hervorbringen, ein, als ſich Erkennbarmachen, ſich in den Erkennenden (mittelſt dieſes Hervorgebrachten) Ueber- und Fortſetzen, ſei dieſe Identität des Hervorbringenden und Hervorgebrachten nun immanent (Einerzeugung, Eingeburt), oder emanent (Verurſachung im engern Sinne). Jenes primitive und vollendete (begreifende) Erkennen, hiermit aber auch die abſolute Identität des Subjects und Objects, des Seins und Bewußtſeins, kann übrigens originaliter und par excellence nur von Gott, dem abſoluten Geiſt, behauptet werden, nicht vom creatürlichen Geiſt. Die

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 533.
[2] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 4, 9—10.

Erkenntniß alles Geſchöpfs könnte den geſchaffenen Geiſt doch nicht zur wahrhaften Erkenntniß Gottes bringen, falls Gott nicht unmittelbar ſelber letztere ihm ertheilte. Die Erkenntniß iſt im Princip gegeben, wenn ſie auch nur durch Selbſtthätigkeit entwickelt wird.[1]

Der neuern Philoſophie wirft Baader hierbei nun aber vor, jenen Charakter der Göttlichkeit unmittelbar und urſprünglich in den creatürlichen Geiſt ſelber gelegt, und dieſen von dem ſchöpferiſchen Geiſt nicht gehörig unterſchieden zu haben. Und wenn Hegel das fortſchreitende Wiſſen der Menſchen als die Arbeit ſeit Jahrtauſenden jenes Einen lebendigen Geiſtes (des Weltgeiſtes) behauptet, deſſen denkende Natur es ſei, das, was er an ſich iſt, zum Bewußtſein zu bringen: ſo findet Baader nichts dagegen einzuwenden, falls man unter dieſem Bewußtſein nicht das göttliche Selbſtbewußtſein, ſondern jenes der Menſchen verſteht.[2] So wie Baader, verſteht den Meiſter jetzt allerdings ein Theil der Hegel'ſchen Schule ſelber. Aber wenn die Philoſophie nur menſchliches Wiſſen, im Gegenſatz zum göttlichen Selbſtbewußtſein iſt, worin liegt dann noch ihre Nothwendigkeit und Untrüglichkeit? Solche Hegelianer, die Gott noch ein apartes Selbſtbewußtſein zuſchreiben wollen, ſind immer mehr oder weniger mit Kantiſch-Jacobiſchem Bodenſatze tingirt. Baader[3] meint, wenn jene zeitliche Bewußtſeinsentwickelung die des göttlichen Bewußtſeins ſelber wäre, ſo würde der Menſch Gott machen. Doch indem Baader zugleich einräumt, daß es allerdings die Beſtimmung des Menſchen ſei, die creatürliche Manifeſtation Gottes fortzuſetzen, ſo muß auch nach ihm der Menſch Gott hervorbringen, wie Gott den Menſchen; denn Gott iſt nichts außer ſeiner Manifeſtation. Die ſchon Schellingen

---

[1] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 1; S. 17—19, 25—26, 65 (Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 11); Fermenta cognitionis, H. I, S. 11.

[2] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 23.

[3] Ebendaſelbſt, S. 23—24.

vorgeworfene Rückkehr zu den Trennungen und Abſtractionen der Scholaſtik tritt hier mit allen Belegen deutlich hervor, indem Baader zahlloſe Stellen aus Thomas von Aquino für den Dualismus dieſer neuen Glaubensphiloſophie anſchleppt, und denſelben über die abſolute Identität der neuern Philoſophie erhebt. Ebenſo billigt er den Vorwurf, den Danner in der „Urgeſchichte des Menſchengeiſtes" der (theoſophiſchen) Naturphiloſophie machte, daß ſie den Grund der Exiſtenz des Geſchöpfs mit dem der Selbſtmanifeſtation des Schöpfers identiſch ſetzt;[1] was eben noch der Reſt von Speculation iſt, der in dem letzten Standpunkt Schellings übrig geblieben war.

Das Reſultat, was Baader aus dieſen Sätzen zieht, iſt nun dieſes: Jede Erleuchtung iſt Einſprache, descensus von einer höhern Intelligenz in eine niedrigere. So wie die Menſchen von ſich ſelber oder ſich überlaſſen, und ohne höherer, d. i. göttlicher (sic), Hülfe, Aſſiſtenz, und Autorität nicht vermöchten, unter ſich in Eintracht zu kommen, und ſich in ſelber zu erhalten, ſo gilt dasſelbe auch von ihrem Einverſtändniß: oder dieſe (ſoll heißen: dieſes) wie jene, geht nur aus einer gemeinſchaftlichen Subjection hervor. Das Erkennen, inſofern es abwärts von einem Höhern gegen ein Niedrigeres geht, iſt ein Ergründen und Begründen, und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Geſtalten des Erkannten: aufwärts ſohin ein Geſtaltetwerden des Letztern. Findet ſich Gott nicht mehr im Menſchen, ſo findet auch er ſich nicht mehr in der ihn umgebenden Natur zurecht; und es bleibt darum oberſter Grundſatz der echten Naturkunde, daß nur der freie (jene Natur mit Herz und Kopf durchdringende) Sohn weiß, was der Vater thut im Hauſe.[2]

2. In einem zweiten Hefte der Vorleſungen ſollte nun unverzüglich eine religiöſe Naturphiloſophie folgen, ein

[1] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 26.

[2] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 87, 93; Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 136—137, 142.

drittes über Philoſophie des Geiſtes handeln.[1] Obgleich dieſe Fortſetzungen nicht erſchienen ſind, ſo müſſen wir doch Baaders frühere Schriften in dieſe angedeutete Ordnung einpaſſen, die er übrigens von Hegel entnommen, dem er überhaupt Vieles entlehnte, wie ſcharf er auch allerwärts gegen ihn zu Felde zieht. Jene Naturphiloſophie iſt aber eigentlich nicht um ihrer ſelbſt willen da, ſondern nur um Symbole für die geiſtigen Zuſtände zu liefern; und ſo werden wir ſie denn auch hin und wieder in das religiöſe Gebiet hinüberſtreifen ſehen.

In ganz barbariſchem Franzöſiſch (aber auch ſein Deutſch iſt nicht frei von Verſtößen mannigfaltiger Art) ſpricht Baader zuerſt über den Begriff der Zeit: Außer dem Gebiete des Zeitlichen, gibt es noch eins über, und eins unter der Zeit. Raum und Zeit erklären ſich nur durch ein Herabfallen des höhern Weſens in eine niedrigere und beſchränktere Sphäre. Für das Thier, welches ſich in dieſer niedern Region der Zeit befindet, ohne herabgefallen zu ſein, iſt darum dennoch keine Zeit, weil es kein verſetztes (transposé) Weſen iſt; ſie kann ihm alſo auch nicht lang werden. Nur für einen von der Einheit (dem abſoluten Geiſt) ſich ab oder gegen dieſe kehrenden Geiſt treten Zeit und Ewigkeit aus und von einander. Die Ewigkeit iſt nicht unbeweglich, ſondern begreift Vergangenheit und Zukunft in ſich, um die vollendete Exiſtenz, d. h. das ewige Leben, hervorzubringen. Die Unſterblichkeit der Seele liegt daher nicht in der Tantaliſchen Qual einer unendlichen Perfectibilität, ſondern in der Entwickelung jenes ewigen Lebens. Der Vernunft iſt Präexiſtenz, Zukunft und (eſoteriſche) Gegenwart eins. Da die Gegenwart in der Zeit (dem Zeitſtoff) ſelber nie und nirgend iſt, ſondern nur war und wird (eine ſcheinbare Gegenwart), da aber doch die Spontaneität an irgend einer Gegenwart (Einheit des Seins) ihr eigen Sein reagirend inne

---

[1] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. VIII.

werden oder wahrnehmen ſoll und muß: ſo erfaßt ſie als Bildungskraft (Einbildungskraft des Gemüths) die beiden Extreme, und haftet ſie auseinanderhaltend (dehnend) und ſo als Mittler vereinend an irgend eine — eſoteriſche Gegenwart, die wahre Zeit. Der Glaube an dieſe eſoteriſche Allgegenwart (auf welche ſich zeitliche und räumliche als auf ihr gemeinſchaftliches Centrum beziehen) iſt ein Vernunftglaube, und beruht wie aller Sinnglaube auf eigenem Gefühl und kann nicht demonſtrirt werden auf dem Wege müßiger Speculation. Mit dem Worte Gefühl wird das Höchſte, wie das Unterſte des menſchlichen Gemüths angedeutet, je nachdem hiermit das Afficirtſein deſſelben von einer höhern oder niedrigeren Natur angezeigt wird. Bewunderung iſt das Vermögen, ein Höheres wahrzunehmen und zu begehren. Jeder Geiſt lebt nur im und vom Bewundern. Dieſe Anerkenntniß eines Höhern iſt nun Religion.[1]

Dem Begriff der ſcheinbaren Zeit ſchließt ſich der der Schwere eng an. Schwer iſt, was, innerlich von ſeinem zeugenden Princip verlaſſen und ſich ſelbſt überlaſſen, unvermögend iſt, ſich im Daſein zu erhalten, und einer äußern Hülfe bedarf, um mit jenem Princip in mittelbarer Beziehung zu bleiben. Die eigentlich zeitlichen Geſchöpfe ſind durch ihren Urſprung beſtimmt, nur eine ſolche indirecte Gemeinſchaft mit ihrem zeugenden Principe zu haben: ſie ſind daher ſchon in ihrem urſprünglichen Zuſtande ſchwer, und zum Fallen und Vergehen geneigt; denn ſie finden ſich ganz außer und unter ihrem Geſetze. Ein ſolches Weſen iſt innerlich lebensleer; und das iſt gerade der Charakter der Außenwelt, ihr fehlt eine innere Erfüllung und Hältniß. Der Menſch aber war urſprünglich zu einer directen und gänzlichen Gemeinſchaft mit Gott beſtimmt. Gott innerhalb

[1] Sur la notion du temps, p. v; p. 15—16, 7—9, 11; Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 71—72, 75—76 (Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 16), 107; Fermenta cognitionis, H. V., S. 72—73; H. I., S. 39; H. II., S. 19.

ſeiner Grenze findend, kennt er nicht das Bedürfniß, aus ſich heraus zu gehen, um eine Stütze außerhalb zu ſuchen. Erſt als mit dem Fall der göttliche Hauch begraben wurde, und der Menſch direct aus ſeinem Princip herausgetreten war, kann er nun durch Auferweckung dieſes Hauches wieder in directes Verhältniß mit Gott treten.[1]

Statt wie bisher in der compreſſiven Grundkraft die Quelle der Schwere zu ſuchen, muß man in ihr das poſitive Princip der Kälte wieder anerkennen, und das Weſen der Wärme zugleich als die ihr entgegenwirkende expanſive Kraft betrachten. Die Körper ſind nur darum träg, widerſtehen nur darum als Maſſen jedem ſie Bewegenden, weil ſie ſchwer ſind. Wir müſſen die Schwere als unmittelbare Aeußerung des allen einzelnen Körpern (oder für ſich beweglichen) inwohnenden, ſich in jedem derſelben individualiſirenden und ſie alle ununterbrochen ſtellenden, tragenden und ſyſtematiſch ordnenden Individuums betrachten, in dem ſie alle gründen. Die Quelle der eigenen Bewegung der Materie iſt weder in der compreſſiven Grundkraft derſelben, noch in deren Vereinung mit der ihr entgegenwirkenden expanſiven zu ſuchen, inſofern man nämlich dieſes Vereintſein beider Kräfte aus ihnen ſelber ſich erklären würde, ſondern in einem Dritten, welches eben die Urſache, das Vereinende jener Kräfte und der gemeinſchaftliche Grund ihrer beſtimmten und beharrlichen Gegenwart ſelber iſt. Dieſe beiden Grundkräfte, deren nie beigelegter Zwiſt und Zweikampf das Leben der ſichtlichen Natur ſelber macht, findet man bei ältern Schriftſtellern mit dem Namen Feuer und Waſſer bezeichnet. Aber ſie geſellen ihnen ein drittes Princip, die Erde, bei. Dieſer Trag- oder Haltpunkt tritt uns in jedem Punkte des mit Materie erfüllten Raums entgegen, und hält jene beiden Kräfte polariſirend aus einander, um ſie zu einen, und ſo zu zwingen, die

---

[1] Sur la notion du temps, p. 23—24 (19), 34—39.

Erſcheinung der Materie hervorzubringen. Das Erde-Princip iſt, durch Binden der beiden ſich bekämpfenden Naturelemente, die Quelle aller Formen und Bildungen. Im Thiere iſt das Feuer-, in der Pflanze das Waſſer-, im Mineral das Erd-Princip das herrſchende oder charakteriſirende. Sich ſelber überlaſſen, würden dieſe drei Elemente doch in alle Ewigkeit nichts anfangen. Erſt mit dem Aushauch von Oben fährt Leben und Bewegung in ſie, und der Puls der Natur ſchlägt. Alles, was da iſt und wirkt, lebt alſo nur vom Einhauch (Einſprechen), vom Athmen dieſes allbelebenden Princips, — der Luft.[1] Dieſe vier Principien nennt Baader nun das pythagoreiſche Quadrat, oder die vier Weltgegenden: die Luft den Aufgang, die Erde den Niedergang, das Feuer den Mittag, das Waſſer die Mitternacht.[2]

Wie die Lebendigkeit auf Einheit des Stoffs und der Form beruht, ſo die Zerſtörbarkeit des Lebens auf ihrer Trennbarkeit. Im Starren, wie im Flüſſigen, inſofern ſie Beide blos ſolche ſind, iſt die Trennung des Stoffs und der Form gegeben, indem jenes die Form ohne den Stoff, dieſes den Stoff ohne die Form darſtellt. Wo das Leben aufging, da mußten Starrheit und Flüſſigkeit als ſolche beide untergegangen, eigentlich erhoben worden ſein in einem Dritten, dem eigentlich Realen, das, weder ſtarr noch flüſſig, Beiden allein Beſtand gibt. Starres und Flüſſiges (ſohin alles Handgreifliche) ſind nicht Educte der lebendigen Subſtanz, ſondern nur Producte ihres erloſchenen Lebens. Den Gegenſatz des Starren und Flüſſigen haben nun die Alten im Feuer und Waſſer nachgewieſen. Das Verſchwinden des Feuers und des Waſſers, gleichſam als Vereinung der geſpaltenen Halbkräfte, fällt mit dem Aufgang oder Wachsthum des lebendigen Weſens zuſammen. Der ſtets und ewig wiederkehrende

---

[1] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 81, 88, 90—92, 97—100, 102—103.

[2] Ebendaſelbſt, S. 103—104, 80—81.

Anſatz Beider iſt der Stimulus und das Object, an dem das Leben ſelbſt ſich erhebt, ſpannt, oder anſchwellend ſich offenbart. Wie möchte ſich auch die Einheit als einend äußern, wo nichts (kein widerſtreitendes Viele) zu einen wäre. Wie könnte Gott ohne Noth offenbar werden? Kurz, wie gäbe es überhaupt Organism, der nicht aus, an, entgegen und über der verborgenen Wurzel eines Anorgisms hervorſproßte? Der Sinn und Zweck des Organismus iſt eben kein anderer, als der Reflex, durch deſſen Vollendung das Eine mit ſeiner realiſirten Lebensfülle (Vielheit) ganz in allen einzelnen Gliedern und ganz in ſich ſelber lebt.[1]

3. Die Philoſophie des Geiſtes. Geht der Erkenntnißtrieb, der mit dem Geſtaltungs- und lebendigen oder organiſchen Bildungstrieb zuſammenfällt, überall auf etwas Anderes, als auf Zeugung, Gebärung, Ausſprache und Darſtellen eines Worts, Namens, Bildes? Und iſt es nicht das Weſen des erkennenden Gemüths, daß es das in ſich Gefundene (Empfundene) auch offenbare, ausſpreche? Man unterſcheidet ein nicht natürliches Erkennen vom natürlichen, das ſogenannte magiſche Erkennen. Es gibt für ein und dieſelbe Region oder Welt eine doppelte Gemeinſchaft: eine leibliche nämlich, und eine außer dem Leibe oder die magiſche. Dieſer magiſche Verkehr folgt ganz andern Geſetzen, als der körperlich ſinnliche: und zwar verhält er ſich zu dieſem, wie eine organiſche Gemeinſchaft zu einer nicht organiſchen. Alle blos äußerliche (räumlich-zeitliche) Gemeinſchaft zwiſchen Perſonen iſt als ſolche nur die eines Aggregats, wo nämlich nur das Einzelne wirklich, aber das Gemeinſame ausſchließend, dieſes Allgemeine hingegen nicht wirklich iſt. Bei jeder lebendigern Verbindung der Menſchen nehmen wir hingegen eine wahrhafte Erweckung, gleichſam ein Aufblitzen oder Aufflammen der allgemeinen Perſönlichkeit, des homme général, wahr: und

[1] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 143—149, 116.

nicht undeutlich bemerken wir, wie dieſe Perſonen, ihr einzelnes Leben gegen einander oder eigentlich in jenem dritten Höhern verlierend, ſofort in dieſem mit einer höhern Lebenspotenz gleichſam wieder auferſtehen. (Auf ähnliche Weiſe erwidert er in der Abhandlung „Ueber Divinations- und Glaubenskraft" Voltairen, der geradezu alle Divination läugnete, weil es kein Wiſſen von einem Dinge geben könne, das noch nicht ſei: es ſei eine falſche Vorausſetzung, daß das zeitlich Zukünftige abſolut nicht ſei; das Sehen deſſelben könne aber nicht unmittelbar Statt finden, ſondern nur durch ein Drittes oder erſtes Höheres vermittelt werden.[1]) Die Gemeinſchaft des Magnetiſeurs mit der magnetiſirten Perſon iſt wirklich von dieſer organiſchen Art. Wir haben hier einen Beweis mehr für jenen großen, im Geiſtigen ſeit Anbeginn des Menſchengeſchlechts fortwirkenden Organiſationstrieb, welcher die einzelnen Menſchen alle aus ihrer dermaligen Todes- oder bloßen Aggregatgemeinſchaft heraus oder herauf in eine wahrhaft organiſche Gemeinſchaft zu erheben, und dieſe durch eine hierzu ſich mitbildende erneuerte Natur zu ſubſtanziren oder zu fixiren ſtrebt; wodurch denn die allgemeine Perſönlichkeit wahrhaft erweckt, und bleibend, weil in der geſammten Natur wurzelnd und mit ihr verſöhnt, im Leben erhalten werden ſoll. Wie die National-Einheit noch in einer einzelnen Perſon, dem Regenten, auftreten muß, wie zu Chriſti Zeit der allgemeine Menſch in einer einzelnen Menſchenform neben allen andern einzelnen Menſchen erſcheinen mußte: ſo dauert dieſe Nothwendigkeit ſo lange noch fort, bis das allgemeine Eine ins Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen, dieſe alle ſich ſubjicirt, und organiſch, d. h. von Innen heraus, ſich aſſimilirt haben wird.[2] Vortrefflich!

---

[1] Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 14—17.

[2] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 128; Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 67; Ueber die Extaſe, St. I., S. 7, 9—12; Fermenta cognitionis, H. II., S. 7—8.

Dieſes Außer ſich, d. h. Außer ſeiner leiblichen Erkenntnißweiſe Kommen des Menſchen iſt nun bei Baader, wie bei Schubert, theils Elevation, theils Depreſſion der menſchlichen Natur. Und da eben der Menſch, in dem die höhere oder niedere Region nur magiſch vorhanden, nur vermittelſt ſeiner niedrigern Extaſe zur höhern gelangen kann: ſo ſieht Baader darin das Zweideutige und Gefährliche der magnetiſchen Extaſe, ſo wie die Nothwendigkeit ihrer Rectiſication. Aber auch der Zuſtand der guten Extaſis kann wieder, nach Baader, auf zweierlei Weiſe Statt finden: nämlich entweder als ein vorübergehender, oder als eine theilweiſe fixirte Erleuchtung. Im Normalzuſtand (fährt er fort) decken ſich beide obgenannte Gemeinſchaftsſphären als concentriſche Kreiſe, ſind jedoch leicht zerſetzbar. Das fixirte Nebeneinanderbeſtehen oder Außereinandergehaltenbleiben beider dieſer Sphären führt nothwendig zur Verrücktheit. Die Schranke, die im Normalzuſtande zwiſchen dieſen beiden Bewußtſeinsſphären beſteht, iſt nicht abſolut undurchdringbar. Und am Ende bietet ſich die natürliche Frage dar, ob in der mit Beſchleunigung vor ſich gehenden Entwickelung jenes Organiſationsproceſſes nicht Epochen eintreten müſſen, in welchen das Durchſchauen und Durchbrechen jener Schranke unvermeidlich iſt. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer ſolchen Epoche nah, oder bereits in ſie eingerückt.[1]

In der Rede „Ueber die Begründung der Ethik durch die Phyſik" ſagt er: Die Creatur beginnt mit einem innern Zwiſt oder Widerſpruch, einer innern Beſtandloſigkeit. Was uns in der äußern Natur als Attraction, das begegnet uns in der Phyſik des innern Sinns, in der Pſychologie, als Begierde wieder, in welcher, als gleichfalls einer erſten Hemmung, alle innere Productivität beginnt. Dieſer wahre Anfang der Natur, als ſolcher und ſich ſelber überlaſſen, bringt ſchlechterdings noch nichts

[1] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 68—69; Ueber die Extaſe, St. I, S. 14—15, 17—19, 21.

hervor: und obſchon die Fülle alles Productionsvermögens mit den Angſtſchmerzen zur Geburt in ſich tragend, ſo gibt er ſich doch, — ſofern er erregt, und ſeiner Beſtimmung, immanent oder latent zu bleiben, entgegen, geöffnet, erhoben oder entzündet wird, — auch dann nur als negativ, als ſaugend, nehmend oder verzehrend kund, als Mangel und Bedürfniß oder als Hunger.[1] Dies Fürſichſein der Creatur nennt Baader das Naturcentrum, und ſpricht, wie Jacob Böhm (dem auch Schelling hierin gefolgt iſt), fortwährend von einem doppelten Centrum: Jedes Partial-Leben iſt zwar auch als in ſeinem Partial-Centrum involvirt zu betrachten; dieſes einzelne Leben vermag aber nicht, ſich von und für ſich ſelbſt zu evolviren. Vielmehr iſt hierzu die Hülfe eines großen bereits evolvirten Lebens unumgänglich nöthig, eine bereits aufgeſchloſſene Sonne, welche, jener partiellen, gleichſam noch vergrabenen Sonne ſich mittheilend, ihr das Complement zur reellen Exiſtenz gibt. Gibt ſich nun die Creatur dieſer Univerſal-Sonne nicht ein, und verſchließt ſich gegen ſie in Selbheit, ſo mag eine ſolche Creatur freilich ſo lange nicht zum freien Leben kommen. Der partielle Lebensproceß der Lebensgeburt dieſer Creatur ſtimmt ſodann mit jenem univerſalen Lebensproceß, mit der Central-Einheit, nicht ein. Der Zuſammenhang des äußern Sonnenproceſſes mit einem innern höhern iſt bekannt; und die dunkele oder deutliche Erkenntniß dieſes Zuſammenhangs läßt ſich in allen Religionen nachweiſen.[2]

Wir nähern uns hier dem Hauptgedanken und Schlüſſel der ganzen Denkweiſe Baaders, dem Principe ſeiner Religion, auf welches er Alles zurückführt, und das wir ſo eben im Allgemeinen angegeben haben. Das Ausführlichere hierüber iſt in ſeiner Schrift: „Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens" enthalten, die auch, nach der Vorrede,

---

[1] Ueber die Begründnng der Ethik durch die Phyſik, S. 15—17.

[2] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 114—115, 117; Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 3, S. 309—310.

einen bedeutenden Theil eines umfaſſenden Werks über Religion ausmachen ſollte.[1] Dieſe Sätze haben wir daher noch zum Schluſſe auszüglich mitzutheilen, und von andern Schriften einzuſtreuen, was ſich etwa auf ungezwungene Weiſe ihnen anreihen möchte.

Das Leben hat überall in und an ſich ſchon einen hyperphyſiſchen Charakter; die bisher als unausfüllbar gehaltene Spalte zwiſchen Natur und Gnade ſieht der Theologe ſo ſich füllen und ſchließen. Die Menſchen wähnen wirklich allein, wie in, ſo auch von und für ſich ſelber leben zu können, vergeſſend oder nicht eingedenk, daß doch auch dieſes ihr inneres Leben nicht minder jeden Augenblick das Geſchöpf von gewiſſen Elementar-Actionen höherer Ordnung iſt. Eine Creatur, in welcher (wie immer) jenes Irionsrad (die Begierde) einmal entzündet, jener finſtere Wurm des Lebens einmal zu Willen gekommen iſt, kann, ohne der (und ſo öfter) Beihülfe eines ſie nicht nur berührenden, ſondern in dieſes Geburtsrad ſich ſelber von Innen uns eingebenden Gottes, nicht wieder zur Vollendung ihres Lebensgeburtsproceſſes kommen. Folglich iſt überall nur das zweit- oder wiedergeborene Leben wahrhaftes, vollkommenes, und darum beſtehendes, ewiges Leben. Dieſe Ueberwindung oder Erſchöpfung des Gegenſatzes (ſofern die Lebens- und Lichtgeburt gelingt) bezeugt ſich ſofort als deſſen Umwandlung, wechſelſeitige Aneignung, oder was die Phyſiologen Aſſimilation nennen. Jeder Creatur Zeitleben hat keinen andern Zweck und Sinn, als jenes der bildenden, bauenden göttlichen Licht- und Liebe-Region zu werden.[2]

Dieſer Begründungstrieb des Lebens kann auch als deſſen Suchen (Sucht) nach Ruhe gedeutet werden. Aber ſuchend nach Ruhe findet das Leben vorerſt die Unruhe, und als Streben ſich zu begründen (Grund zu faſſen) ſtört es ſofort ſich ſeinen

[1] Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens, S. v.
[2] Ebendaſelbſt, S. vi; S. 32, 36, 39, 41, 43—44.

Un= und Abgrund auf (— wie in Schellings Abhandlung über die Freiheit, auf die Baader ſich auch anderwärts [1] beruft). Der Dienſt, den die Natur dem ethiſchen Leben in uns leiſtet, iſt ein Tragen oder ſelbſt Emporrichten deſſelben, als nämlich das Sich=Kundgeben, Sich=Ausſprechen des Geiſtes begründend. Der Begründungsact jedes Weſens beruht auf zwei Thätigkeiten, dem Depreſſions=Act und dem Erhebungs=Act. In dieſer Hinſicht kann man allerdings das Beſtehen des Lebendigen als Folge eines aufgehaltenen Vergehens deſſelben betrachten, oder jede Bejahung (Aufgehen oder ſich Erheben) des Lebens als aus einer doppelten Verneinung hervorgehend, d. h. aus einem Verneinen — wie Hegel ſagt, Aufheben — des Verneinenden. Jedes endliche Weſen kann als eine Abſchneidung (abscission) des unendlichen Raums betrachtet werden. Durch Selbſtnegation des unendlichen Weſens eigentlich ſchafft dieſes alſo das beſchränkte Weſen. Dieſe Unterbrechung (suspension) des unendlichen Weſens, als zeugende Liebe, erwartet von Seiten des Geſchöpfs als Gegenliebe (retour d'amour) eine Selbſtnegation, und damit eine Wiederbejahung (réaffirmation) des zeugenden Weſens. (Hier ſpielt die abſolute Negativität der Hegel'ſchen Philoſophie herein.) Die vollendete Exiſtenz einer Creatur, ſeine Gottſeligkeit (béatitude), kann alſo, wie mein verehrter Freund Friedrich v. Meyer ſagt, nur durch ein gegenſeitiges und wechſelſeitiges Opfer zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf ſich bewerkſtelligen laſſen. [2]

Der Conflict der das expanſive Gegenſtreben in ſich erweckenden und erregenden condenſiven Energie mit jener gibt ſofort die Rotation, die Unruhe, d. h. eben die Aufſtörung jenes Ab= und Ungrundes alles Lebens. Man mag nämlich des Lebens Aufgang von Außen als Feuer, oder von Innen als Begierde

---

[1] Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 4.

[2] Sätze aus der Bildungs= und Begründungslehre des Lebens, S. 1—2 (Ueber die Begründung der Ethik durch die Phyſik, S. 10—11; Sur la notion du temps, p. 41, 25—26; Ueber die Extaſe, St. II., S. 6).

betrachten: ſo iſt es dort, wie hier, ein Widerſpruch (Widerſtreit), in welchem dieſer Ausgang wurzelt, und aus welchem das Leben, als gleichſam ihm zu entfliehen ſtrebend, emporſteigt. Dieſes Centrum naturae in ſeiner Aufſtörung iſt eben jenes chaotiſche Nichts, jene Untiefe, aus welcher, als dem Beſtandloſen und Unſichtigen, das Beſtehende und Sichtige geſchaffen worden und wird. Jenes Nichts iſt der nichtſeiende Grund (Wurzel) alles Eſoteriſchen und Creaturſeins, welcher Grund kein anderer, als die ewige Natur als ein Vermögen Gottes iſt, deſſen Uebergang ad actum mit einer Erregung zuſammenfällt, wodurch daſſelbe gleichſam ſelbſtiſch, und ſich als ſolches unterſcheidend, hervor- oder emportritt. Dieſe Aufſtörbarkeit des Lebensabgrundes macht die ſogenannte labilitas jeder ins ewige (d. i. vollendete) Leben geſchaffenen Creatur in ihrem erſten oder ſogenannten Unſchuldsſtande aus: und ſie iſt untrennbar von dem Orgasm der Schöpfung ſelbſt. Begreiflich wird auch hieraus, warum alles Leben, um ſich bewähren, d. h. conſtituiren oder ſubſtanziren, zu können, die Feuertaufe der Verſuchung durchgehen muß. Wäre der Menſch in dieſer Verſuchung beſtanden (es waren ihm, wie bei Schlegel, zwei Möglichkeiten offen), ſo hätte er, auf der Erde bleibend, ſeinen paradieſiſchen Zuſtand nicht nur in ſich fixirt, ſondern dieſen auch außer ſich in der Natur verbreitet. Die wirkliche Aufſtörung tritt aber nur dann ein, wenn durch die Schuld der Creatur ſelbſt jene differentiellen Momente ſich bis zu einem negativen Integral zu potenziren vermögen. Da tritt jenes Nichts als vernichtend, jener aufgeſtörte Tod als tödtend in der Creatur empor.[1]

Man fängt an, ſich darüber zu verſtändigen, daß jede Begründung oder Geſtaltung dreigliederig iſt; und man unterſcheidet mit Recht an jedem ſeienden Gebilde das ſelbes Enthaltende,

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 2—5 (Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 4; Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 55).

das es Erfüllende, und endlich ein dieſe Beiden ſich bekämpfenden Elemente oder Energien vereinendes Drittes. Das Leben kann nicht ohne Finſterniß und Licht begriffen werden. Finſter, Feuer, Licht iſt der Ternar, der ſich hier zeigt. Angſt und Freude ſind die zwei Seinsweiſen der matrix in jeder Geburt. Denn unmittelbar zeigt ſich die Völle der Schwängerung im erſten Momente als jene Enge der peinlichen Verwickelung, der Finſterniß, Schwere, u. ſ. f.: wogegen im zweiten Moment, welcher jenen erſten in ſich aufgehoben hielt, die Fülle der Entwickelung und mit ihr die expanſive beſeligende Freude, Licht und Leichte eintritt; und nichts kommt zur Geburt, was nicht erſt ſeine erſte Mutter bricht, d. h. jene erſte unmittelbare Weſenheit aufhebt in einer zweiten. So wie das Princip der Negativität gegen Anderes oder der zehrenden Macht auf die Spitze getrieben ſich befindet, ſchlägt es in das entgegengeſetzte der ſich gebenden und nährenden Liebe um. Wie das Fallende in ſich zerfällt, ſo eint dagegen und hält zuſammen das Tragende. Das wahrhafte centrum gravitatis iſt eben nur das Licht-Centrum, und nach ihm tendirt jener Bildungstrieb und gründet nur in ihm. Nur das ſchaffende Princip kann das beleuchtende oder Erkenntniß-Princip ſein. Das wahre eigene Sehen der Creatur wird nur durch ein Eingerücktſein in das Urſehen, welches zugleich auch das Urthun oder Schaffen iſt, begriffen. Auch Gott erkennt ſich ja blos, indem er ſich hervorbringt (alſo in der Menſchwerdung). Iſt nun aber das Leben in ſeiner ganzen Offenbarungsſcale überall was Anderes, als der Effect eines ſolchen Rapports einer niedrigern Natur mit einer höhern, welche letzte eben nur hierdurch belebend, ſo wie jene belebt ſich offenbart? Nicht erhoben werden iſt Sinken; und eben in dieſem beſonnenen Selbſtmorde des edlern Lebens, und dem eigenmächtigen Erhebenwollen der ſchlechten Selbſtheit an ſeine Stelle und Stätte, beſteht die Sünde. Das ethiſch Böſe iſt ewig unvermögend, den untrennbaren Zuſammenhang des Geiſtes (Gottes) mit der Natur durch wahrhafte Begründung des eignen

Selbſts (Ichs oder der eignen Lüge) in und durch die Natur aufzuheben. Die Geburt der freien allgemeinſamen und allgenügenden Liebe aus und über der peinlichen allbedürfenden Noth und Armuth der die Bruſt beengenden Begierde iſt die Geburt der Tugend aus der Sünde. Da die Creatur, als das Einzelne im Weltorganismus, unter keiner andern Bedingung in dieſem ihre eigene Cauſalität geltend machen darf können, als unter der, daß ihr eigner Grund und Lebensbaſis dem allgemeinen Grunde oder der gemeinſamen Natur einverleibt — der Schwerpunkt des Syſtems unverrückt — bleibt; ſo begreift man, wie das Nichtzuſammenfallen des partiellen Schwerpunkts mit dem gemeinſamen die eigene Cauſalität dieſer Creatur unfruchtbar machen muß. Nur durch Theilhaftigwerden der göttlichen Natur kann der Menſch gut ſein (denn Niemand iſt gut, als der einige Gott); er braucht aber hierzu nicht etwa ſeine Individualität, Exiſtenz und Perſönlichkeit aufzugeben, als ob dieſe (d. h. ſein Gewordenſein zur Creatur) die Sünde wäre (was Schelling anfänglich behauptet hatte), ſondern nur die ihn doch ſelbſt ſtets nur peinigende Entzündung ſeiner Ichheit, ſeine Selbſtſucht, ſeine eigene Lüge zu opfern.[1]

Das Höchſte, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt, iſt: daß jede gelungene Erhebung des Menſchen in die ihm höhere (d. i. göttliche) Region oder Natur ſich fixirt, d. h. daß ſelbe eine wahrhafte organiſche Einerzeugung (Ein- oder In-Eins-Bildung, Einverleibung) in dieſe höhere Region (wenigſt ein einzelner Moment derſelben) iſt, welche letztere ſohin in demſelben Verhältniſſe belebend in der Geiſtesnatur als ihrem Leib (Organ) aufgeht, als dieſe durch ſie und in ihr belebt, jene begründend, dieſe begründet. Wich der Gott vernehmende Geiſt aus ſeinem

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 7—8, 37, 39 (Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 84—85), 9—11, 14 (Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 106, 124, 158; Ueber die Begründung der Ethik durch die Phyſik, S. 24, 22, 26, 32).

Normal=Verhalten zur göttlichen Natur über ihm, ſo mußte auch ſein Verhalten zur nicht=intelligenten Natur unter ihm ſich ab=ändern: ſo wie umgekehrt jeder Schritt zur Reſtitution in jenes Normal=Verhalten ſofort in einem entſprechenden andern Ver=halten der nicht=intelligenten Natur zum gottvernehmenden Geiſt oder Vernunftweſen ſich bewähren muß. Die Finſterniß, der Erd= oder Weltſchatten, über den der Menſch in der ihn um=gebenden Natur dermalen klagt, iſt eigentlich nur ſein eigen Werk, weil nämlich dieſe Natur nur darum finſter iſt, weil ſie in dem Menſchen=Schatten ſteht. Die Urbeſtimmung des Menſchen war, das Paradies zu bauen, und ſelbes erſt über die Erde, ſodann übers ganze Univerſum zu verbreiten. Aber ſich ſelbſt aus dem Ewigen, dem wahren Licht oder Wiſſen, wendend in dieſe Zeit, wollte er nicht mehr in Gott offenbar ſein, ſondern nur in den Creaturen, anſtatt ſie durch ſich in Gott wieder zu offenbaren. Und ſo ging er denn in dieſen Creaturen unter, wie ſie ſelbſt in ihm untergingen, den Fluch Gottes (deſſen Flucht) nicht nur in ſich erweckend, ſondern ſelben auch in dieſe an ihn angewieſenen Creaturen bringend. Nicht nur der Menſch iſt ſchon in ſeinem Erdenleben des theilweiſen Erhobenwerdens in die göttliche Natur fähig, ſondern ſelbſt die Naturen unter ihm ſind einer ähnlichen ihrer Urnatur entſprechenden Verklärung durch ihn fähig. Der irdiſche Wiederbringungsproceß durchläuft mit jenem im Men=ſchen völlig gleiche Momente; und beide Proceſſe ſpiegeln ſich in einander. Der Fall des Menſchen in die Natur (ſeine Mate=rialiſirung) tritt daher mit der Verderbniß dieſer Natur zugleich ein. Das gute Princip nimmt zuerſt vom Menſchen in ſeiner Region der Principien Beſitz, ſodann in ſeiner geiſtigen Region (als jener der Organe), und dringt zuletzt erſt bis in die Region der Werkzeuge (oder die ſeines Leibes) ein und vor. [1]

---

[1] Sätze aus der Bildungs= und Begründungslehre des Lebens, S. 17, 22–24, 26–27 (Ueber Divinations= und Glaubenskraft, S. 54–55, 61).

In der ſcheinbaren Zeit, und ſo lange der Menſch ſich darin hält, findet er nicht die totale Thätigkeit des Centrum, den totalen Gott. Alles, was ſich in Raum und Zeit ihm darbietet, ladet ihn (ſanft oder unſanft) ein, aus denſelben herauszutreten. Wie jeder Bruch der Einheit an Werth verliert, in je höhere Potenzen er erhoben wird, und durch dieſe Progreſſion dem Nichts zuwächſt: ſo kann jedes zeitliche Weſen, als gleichfalls ein Bruch der Einheit und kein Ganzes, ſich durch ſeine Erhebung zu ſeinen Potenzen nur immer mehr von der centralen Einheit entfernen, und im Wachſen ſich immer mehr erſchöpfen. So ergibt der Begriff der Zeit die Idee eines Erlöſers und Mittlers als nothwendig. Nachdem die centrale Offenbarung Gottes in der Creatur einmal in die Latenz getreten, ſehen wir eine peripheriſche an ihrer Stelle aufgehen. Sohn und Sonne ſcheinen durch den Mittelbegriff Söhnen, Verſöhnen, dieſelbe Bedeutung zu erhalten. In der That deutete die äußere Sonne ſymboliſch und gleichſam prophetiſch von jeher auf eine innere pſychiſche, als Heiland und Friedefürſt, in welchem, als dem Menſchenſohne, das imperium in naturam völlig wieder hergeſtellt iſt. Indem das gefallene Weſen nicht mehr in unmittelbarer und directer Verbindung mit dem Centrum ſteht, ſo muß dieſes Centrum ſelbſt ſich durch ſeine herablaſſende Liebe in einer Art von deprimirtem Zuſtande befinden. Aber ſehet hier den Kunſtgriff dieſer Liebe! Indem das zeugende Centrum dadurch, daß es wiedererzeugend wird, tiefer in ſich ſelbſt herabſteigen muß, um daraus die wiedergebährende Emanation zu ſchöpfen: ſo findet es auch das Mittel, tiefer in die wiederzugebährenden Weſen einzudringen; ſo daß ſie nach der Wiedergeburt und Wiederherſtellung inniger mit dem zeugenden Centrum vereint ſein werden, als vor ihrem Falle. Die urſprüngliche Aufgabe des Menſchen in der Zeit war geweſen, alle Strahlen der centralen Thätigkeit des Worts in ſeinem Weſen nach und nach zu vereinigen, und das Wort auf dieſe Weiſe Menſch werden

zu laſſen. Wie man weiß, übernahm aber Gott ſelbſt dieſe Menſchwerdung, nachdem der Menſch ſeine Pflicht nicht erfüllte.[1] Der Menſch hätte alſo, nach Baader, wenn er nur gewollt hätte, von ſich ſelbſt Gott ſein können, wie denn ſchon oben die Zufälligkeit des Sündenfalls ausgeſprochen wurde. Iſt eine ſolche Behauptung nicht aber gerade der Hochmuthsteufel, den er der Kantiſchen Moral, und aller modernen Philoſophie, ſelbſt vorwirft?[2] Und dann, wie verträgt ſich dies mit der ſo eben ausgeſprochenen Anſicht, daß der Menſch erſt, nachdem er durch den Fall (den Baader daher auch eine felix culpa nennt[3]) hindurchgegangen, zur vollendeten Einheit mit Gott gekommen ſei?

Gott iſt nicht eine formloſe, unmittelbare, ruhende Einheit, keine abſtracte Einfachheit: ſondern eine geformte, ſich formirende, durch ihre innere Unterſcheidung ſich durchführende und hiermit in ſich ſelber immer wiederkehrende, actuoſe und pulſirende Einheit. Gott, als ewiges Leben, iſt ein ewiges Sein und ein ewiges Werden zugleich; als Letzteres iſt aber Gott gleichſam ein ewig fortgehender Proceß (die vollendete Bewegung des Lebens), deſſen drei Momente Urſprung oder Abfall, Dauer oder Erhaltung, Rückkehr oder Wiederherſtellung ſind. Ein Weſen vollendet ſich nur damit in ſich ſelbſt, daß es ſich in ſich ſelber ergründet, erfaßt oder offenbar iſt; was aber nur durch ein eigenes inneres ſich gleichſam Verdoppeln oder ſich als Faßliches und Ergründbares in ſich Hervorbringen geſchieht. Da nun aber dieſe verdoppelnde Hervorbringung nicht ſelbſt ſchon die Vollendung iſt, ſondern da dieſe nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, nämlich durch Reunion jenes Verdoppelten (des genitor und genitus), ſo iſt die Lehre vom abſoluten Gott zugleich

[1] Sur la notion du temps, p. 17—22 (Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 4, S. 466; H. 3, S. 309—310; Ueber die Extaſe, St. II., S. 10), 35.

[2] Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 54 Anm.

[3] Fermenta cognitionis, H. V., S. 58—59.

jene vom Dreifaltigen. Nur auf ſolche Weiſe wird die Vollendung des Kreislaufs des Lebens im Ternar begreiflich, indem der Vater, ſich gleichſam verzehrend in der Zeugung des Sohns, als Geiſt von dem Gezeugten wieder in ſich zurückkehrt, im Sohne mit Wohlgefallen ruhend, und doch wirkſam ſchaffend von ihm ausgehend. Das Eine, das Alles iſt, hebt ſich hier in die Zwei (die Durchgangszahl alles Reducirens und Deſtruirens) auf; um durch die Creatur ſich wieder zu reſtituiren. Dieſe Reduction iſt kein einfaches Wiederbringen, ſondern eine Potenzirung oder Verherrlichung. Das Sein Gottes in der Creatur iſt der Geiſt. Der untrennbare Zuſammenhang des Lebens, als Geiſtes, Blüthe und Krone der Natur, mit ihr, bürgt für die ewige Fortdauer des Lebens ſelbſt. Könnte man dieſes ewige Band trennen, könnte man Gott naturlos, die Natur gottlos machen: ſo verſchwänden Beide, und, anſtatt des ſich offenbarenden Gottes, bliebe nur ein Gott in potentia übrig.[1] So laſſen bei dieſen, wie bei andern Abtrünnigen, die Nackenſchläge der Naturphiloſophie noch ſattſam deutliche Spuren einer verhallenden Speculation zurück.

C. Steffens.

Henrich Steffens wurde am 2. Mai 1773 zu Stawanger in Norwegen geboren. Er gehörte zu den frühreifen Knaben. In ſeinem zwölften Jahre zog er von Helſingör nach Roeskilde, wohin ſein Vater als Regimentsarzt verſetzt wurde: zwei Jahre ſpäter nach Kopenhagen. Jedes religiöſe Gefühl verdankte er ſeiner Mutter. Schon in ſeiner Kindheit fühlte er ſich mit Andacht zur Natur hingezogen, die ihm die ungetrübteſten Genüſſe

[1] Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 21 (Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 4, S. 462; Sur la notion du temps, p. 7), 34—35; Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 6; Fermenta cognitionis, H. III., S. 30; Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 36; Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 3, S. 312.

gewährte und mit Seligkeit durchdrang. Aus dieſem innigen, freudigen, einſamen Naturleben entſprang ſeine Liebe für die Naturforſchung. Urſprünglich hatte er ſich zum Geiſtlichen beſtimmt.[1] Seit 1796 docirte er zuerſt an der Univerſität Kiel. Dann ging er auf Reiſen, und wählte Deutſchland zu ſeinem Aufenthalte. Er wurde mit Schelling genau bekannt, als dieſer gerade auf dem höchſten Gipfel ſeines Ruhmes ſtand, und griff in die Entwickelungsgeſchichte der deutſchen Philoſophie thätig ein. Unter Anderem lieferte er Beiträge zu Schellings Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (auch 1808 noch in die Jahrbücher der Medicin), in welcher dieſer die größte Eigenthümlichkeit ſeines Standpunkts niedergelegt hat: und erinnerte ſich ſpäter nicht ohne Rührung an jene lebendige Zeit, deren bedeutungsvolles Streben zu theilen ihm vergönnt geweſen ſei.[2] Auch 1805 rückte Steffens in die Jenaiſche Literatur-Zeitung einen noch ganz im Sinne des Identitätsſyſtems verfaßten Aufſatz, „Schelling'ſche Naturphiloſophie" betitelt, ein, worin es unter Anderem heißt: „Die unwandelbare Geſinnung iſt eins mit der Urmaterie der Welt."[3] Dieſes Ergriffenſein von dem mächtigen deutſchen Geiſte[4] verſchaffte ihm 1804 einen Ruf als Profeſſor in Halle, nachdem er auf einige Zeit in ſein Vaterland zurückgekehrt war, und von 1802—1804 auf der Kopenhagener Univerſität gelehrt hatte. Seit 1811 bekleidete er die Profeſſur der Phyſik in Breslau. Im Jahre 1813 wohnte er dem Feldzuge gegen Napoleon bei. Im Jahre 1825 beſuchte er die entfernten Freunde in ſeinem Vaterlande; und da der Ruf, „als Neophyt des Glaubens iſt er ein Apoſtat des Wiſſens geworden," auch zu ihnen gedrungen: ſo „wunderten ſie ſich nicht wenig, als ſie denſelben heitern, an

---

[1] Steffens: Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 25—26, 56, 58, 32—34, 60.
[2] Steffens: Alt und Neu (1821), Bd. I., S. 67 (75).
[3] Ebendaſelbſt, S. 85—114 (112).
[4] Steffens: Caricaturen des Heiligſten, Th. II., Vorrede, S. VII.

Allem lebendig theilnehmenden unbefangenen Mann noch immer vor ſich ſahen."[1] Doch ſcheinen ſeine deutſchen Freunde ein anderes Verfahren beobachtet zu haben. Sie tadelten ihn, daß er in Breslau Conventikeln beiwohnte; und viele haben ſich von ihm abgewandt.[2] Seit 1832 iſt er Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Berlin, nachdem er ſchon früher dieſe Stadt öfter beſucht und auch einmal während eines Semeſters hier mit vielem Beifall Vorleſungen gehalten. Bald nachdem er Berlin zu ſeinem bleibenden Wohnſitz gemacht, wurde er als Mitglied in die Akademie aufgenommen, welche damit ihre feindſelige Stellung gegen die neuere Philoſophie aufzugeben geſonnen ſcheint. Steffens repräſentirt die Totalität in der Schelling'ſchen Schule, indem er ihre Principien allgemeiner anzuwenden, und die Beziehung von Natur und Geiſt am durchgreifendſten und ſyſtematiſchſten nachzuweiſen unternahm. Daher gelang es ihm auch, Berlin zum Wirkungskreiſe ſeines Alters zu machen. Hierher ſind nämlich immer die reifſten Vertreter jeder großen Richtung der neueſten Philoſophie hingezogen worden: Fichte und Schleiermacher als die Vollender des ſubjectiven Idealismus, Steffens und Solger als die höchſten Spitzen des objectiven Idealismus, endlich Hegel, der Gipfel des ganzen Gebäudes.

Dieſe Totalität der Schelling'ſchen Schule liegt in Steffens' Schriften klar zu Tage: 1) In den „Grundzügen der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft," 1806, nähert er ſich Oken und dem Formalismus der Naturphiloſophie. 2) Die geiſtige Seite des Wiſſens ſtellt er dar in den „Caricaturen des Heiligſten," 2 Theile, 1819—1821; denen ſich eine Flugſchrift „Die gute Sache," 1819, anſchließt. 3) In einer dritten Reihe von Schriften wird nun die von Anfang an zu Grunde gelegte Einheit von Natur und Geiſt von verſchiedenen Richtungen her erörtert. a) Erſtens wird

---

[1] Steffens: Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 16.

[2] Ebendaſelbſt, S. 142—143.

die „ewige“ Natur als ein Geſchichtliches, in zeitlicher Entwikkelung Begriffenes, und ſomit Geiſtiges betrachtet, was Herder ſchon angedeutet habe und Steffens ſelbſt als das Hauptthema ſeines Lebens und das höchſte Ziel aller ſeiner Unterſuchungen anſieht.[1] Hierher rechne ich die „Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde“ (erſter Theil, 1801); und die „Polemiſchen Blätter zur Beförderung der ſpeculativen Phyſik,“ zwei Hefte, 1834—1835, in welchen er gegen die Abſtractionen und Hypotheſen der empiriſchen Phyſik ſehr gut den ſpeculativen Gedanken der Naturphiloſophie aufrecht zu erhalten weiß. Im erſten Hefte, „Zur Geſchichte der heutigen Phyſik,“ zeigt er, wie die urſprüngliche Vereinigung des Geiſtes mit der Natur auch ſchon eine ältere Anſicht, z. B. Roger Baco's, geweſen, die mechaniſche (quantitative) Phyſik im ſiebzehnten Jahrhundert vollendet worden ſei, und man erſt im achtzehnten Jahrhundert von den blos quantitativen Verhältniſſen zu den qualitativen Gegenſätzen des Magnetismus, der Elektricität und Chemie, d. h. zu einer qualitativen (dynamiſchen) Phyſik, ſich erhoben habe, bis in unſerm Jahrhundert eine bedeutungsvolle Vereinigung aller Haupterſcheinungen der Natur zu Einem Geiſte, die Morgenröthe der Naturwiſſenſchaften, eingetreten ſei.[2] Das zweite Heft, „Zur Geologie,“ das ſich den Beiträgen zur innern Naturgeſchichte der Erde anſchließt, ſoll eine ſtrenge Prüfung ſeiner eignen Unter-

---

[1] Polemiſche Blätter, H. I., Vorrede, S. VI; Alt und Neu, Bd. I, Vorwort, S. III—IV, VI; Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 97 (254). — Schelling, den er in der letzten Stelle als Gewährsmann anführt, will aber durchaus nicht eine ſolche „Geſchichte der Natur-Objecte, ſondern nur der hervorbringenden Natur ſelbſt“ ſtatuiren: ſo daß alſo nicht in der Zeit die Gegenſtände der Natur allmälig aus einander hervorgegangen wären, ſondern nur dem Begriffe nach, und man ſich die Natur blos „vorſtellen“ könnte, „als wenn ſie die Mannigfaltigkeit ihrer Productionen durch ſtetige Abweichungen von einem urſprünglichen Original allmälig hervorgebracht hätte.“

[2] Polemiſche Blätter, H. I., S. 21, 74, 89—91, 96, 105—117.

nehmung liefern, und ſie damit zugleich beſtätigen.[1] b) Zweitens wird umgekehrt der Geiſt als ein auf der Natur Beruhendes und in inniger Einheit mit ihr Bleibendes in der „Anthropologie“ (2 Bände, 1822), ungefähr im Schubert'ſchen Sinne, aufgefaßt. c) Endlich wendet Steffens ſich, beſonders durch Scheibels Kanzelvorträge angeregt, ganz der myſtiſch-religiöſen Seite, wie Franz v. Baader zu, und wirft ſich „die Frechheit ſeines frühern Wiſſens“ ſelber vor.[2] Hierher gehören die Schriften: „Von der falſchen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde,“ 1824 (2. Auflage 1831); und „Wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum iſt,“ 1831. Auch im Politiſchen ſchließt er ſich vielleicht mit zu viel ausgeſprochener Abſichtlichkeit, am meiſten in ſeinem neueſten Romane, den Anſichten Baaders an. Seine frühern Dichtungen aber verdanken zum Theil den großen poetiſchen Reiz, den ſie haben, ſchon dem Umſtande, daß das ſpeculative Bewußtſein der Naturphiloſophie ihren fernen Hintergrund ausmacht.

1. Die Naturwiſſenſchaft. Die Natur, nicht nur im Ganzen, ſondern auch im Einzelnen, kann aus ſich ſelbſt begriffen werden, ohne äußere Hülfe von Hypotheſen und Principien, die, wenn ſie als das äußerlich Beſtimmende und Regierende hervortreten, gleich ſchlecht und verwerflich ſind. Einigen, die ſich haben ſagen laſſen, wie Alles in der Totalität ſei, erſcheint Alles als ein Unbeſtimmtes, als Andacht, Ahnung, Anbetung, was ſich nicht mit der klaren Vernunft faſſen läßt, weil dieſe Alles auf die beſtimmteſte Weiſe anſchauet; ſie faſſen daher dieſes Unbeſtimmte mit dem heiligen Willen, mit Frömmigkeit. Aber in der Wiſſenſchaft gilt nicht die Geſinnung allein. Wiſſenſchaft iſt Vernichtung eines Gegenſatzes. Was nicht urſprünglich vereinigt und eins war mit dem Geiſte, iſt nicht für das Wiſſen;

[1] Polemiſche Blätter, H. I., Vorrede, S. VI; H. II., S. 5—6.
[2] Von der falſchen Theologie und dem wahren Glauben (1831), Vorbericht, S. IV—VIII (S. 184).

denn das Wiſſen beſitzt keine ſchöpferiſche Kraft. Die jugendliche Geſchichte der Menſchen ſtellt glückliche Geſchlechter dar, die mit der Natur innig verbündet waren. Die Trennung von der Natur, die das Wiſſen ſchafft, wird durch Philoſophie glücklich gehoben. Das Weſen im Wiſſen iſt nichts Einzelnes, ſondern das Sichtbarwerden des Unendlichen ſelbſt, die unmittelbare Offenbarung der mit ſich ſelbſt einigen geiſtigen Natur. Das wahre Erkennen wird nur da ſein, wo Denken und Sein identiſch werden.[1] Später fällt Steffens freilich in eine Gefühls- und Erfahrungsphiloſophie,[2] und die Akatalepſie der Glaubensphiloſophie, nicht ohne Parodie der Speculation, zurück: Wir wollen nichts erklären, nichts ableiten aus Gott; als wäre er etwa ein Grundbegriff des menſchlichen Denkens. Wir wagen ſein unerforſchliches (!) Sein und Weſen nur ſo ſpeculativ (in speculo) zu betrachten, wie es ſich uns hat offenbaren wollen durch die zwiefache Offenbarung, nicht von Angeſicht zu Angeſicht: durch die heilige Schrift und durch die Natur.[3] Und dieſe doppelte Offenbarung ſoll Gott ſo wenig geholfen haben, daß er ſich doch noch den Unbekannten nennen laſſen muß? In gegen-

---

[1] Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. IV, VI, IX—X, XII; S. 2.

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 59, 383; Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 103—104. — Schon Schelling (Siehe Oben, S. 225) hätte ihn lehren ſollen, daß Erfahrung und aprioriſtiſche „Entwickelung der Begriffe" gar nicht, wie er hier in der zuletzt angeführten Stelle behauptet, ſich widerſprechen, noch das Reſultat ſolcher Entwickelung ein „früher ſchon" von Außen „Gegebenes" zu ſein brauche. Auch ſpricht er ſich ein ander Mal (Polemiſche Blätter, Heft I., S. 62) über das Verhältniß der Philoſophie zur Erfahrung, das die ſpätere Naturphiloſophie immer weniger abweiſen konnte, ſehr ſchön und ganz genügend aus: „Die Vernunft iſt nie zu retten, wenn ihre geſchichtliche Entwickelung nicht als ihre höchſte, weſentlichſte Form erſcheint; und in dieſem Sinne iſt alle Philoſophie Erfahrung," — nicht aber der ſinnlichen, ſondern der intelligiblen Welt ſelber.

[3] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 127—128, 171—172; Anthropologie, Bd. I., S. 204 (390, 283), 365 (Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 506, 724—725; Alt und Neu, Bd. I., S. 127—130).

wärtiger Schrift aber läßt Steffens noch Sätze über die Abſolutheit der Vernunft u. ſ. w. folgen, die ſich beſonders dem zweiten Hefte des zweiten Bandes der Schelling'ſchen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik genau anſchließen. Sonſt lehnen ſich die hier aufgeſtellten Gedanken nicht nur der conſtruirenden Naturphiloſophie Schellings, wie ſie in der Neuen Zeitſchrift, dem Bruno und der Methodenlehre ſich findet, ſondern ſogar dem Erſten Entwurfe, ſelbſt auch der theoſophiſchen Naturphiloſophie an. Doch iſt jener Entwurf auch noch in ſpätern Schriften von Steffens wiederzuerkennen.

Die Geſchichte iſt das ewige Vorbild der Natur, die Natur das ewige Abbild und Gleichniß der Geſchichte. Die ewige Wahrheit iſt da, wo die Natur keinen Schatten ins Erkennen wirft, das Erkennen keine Gewalt über die Natur ausübt, wo Beide völlig unzertrennbar ſind. (Die Geſchichte als Ein Ganzes, als eine Totalorganiſation aller menſchlichen Verhältniſſe, und die Natur als Ein Ganzes ſind in einer beſtändigen innern geheimen Verbindung. Die felſenfeſte Zuverſicht, die dieſe beiden Formen umfaßt, und den unvergänglichen Standpunkt der edelſten Seele bezeichnet, iſt der Glaube.) Das Abſolute, inſofern es die Indifferenz aller Dimenſionen iſt, iſt die Materie; ſie iſt ewig, und das Abſolute der Natur ſelbſt.[1] Auch über Licht, Schwere, Organiſation, Magnetismus, Elektricität u. ſ. w., entfernt Steffens ſich im Weſentlichen nicht von den Schelling'ſchen Beſtimmungen. Doch nun kommt ein Sprung ins Entgegengeſetzte, den indeſſen auch ſchon Schelling, jedoch nicht ſo entſchieden, in ſeinem theoſophiſchen Standpunkt machte. Schon in der Einleitung wurde Schleiermacher (dem Steffens ſich in mehreren Punkten — auch z. B. darin, daß er keine Schule ſtiften wolle, Sinn für das Eigenthümliche die herrlichſte Gabe Gottes nennt,

---

[1] Grundzüge der phil. Naturwiſſenſchaft, S. 11—12 (Anthropologie, Bd. I., S. 345; Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 16), 23.

Erkenntniß nur für annähernd hält [1] u. ſ. f. — anſchließt), als der Eine gerühmt, „dem die Formen des Menſchlichen in reiner Eigenthümlichkeit zu faſſen vergönnt ward.“ Jetzt heißt es ſogar: Nur das Individuelle hat wiſſenſchaftliches Intereſſe. Die wahre Individualität iſt nicht unter den Bedingungen der Zeit und des Raums, ſondern ewig. Das wahre Sein des Ganzen (dieſe Kategorie iſt auch pantheiſtiſch genug) iſt nur dann, wenn die Ewigkeit des Einzelnen (überhaupt, wie Oken wollte, oder eines jeden? Steffens nimmt die zweite Alternative an [2]) geſichert iſt. Die Geſchichte entwickelt die Eigenthümlichkeit der Perſon, die göttliche Gabe, je mehr das, was in ihr die Maſſe genannt werden kann, nämlich das Böſe, überwunden wird. [3] Im Gegentheil hat der höher gebildete Zuſtand eines Volks die Kraft, die Particularitäten zu überwinden. Und Steffens ſetzt ſelbſt hinzu, er wolle nicht ausmachen, ob eine Lehre, die die Ewigkeit des Eigenthümlichen lehrt, auch Philoſophie heißen darf. [4]

Zwei Extreme der quantitativen Differenz ſind auf der Erde als Zwiſchenſtufen des relativen Erkennens. Das Extrem der Univerſalität heißt Maſſe, das Extrem der Individualität Seele. Wo Beide abſolut ſind, faſſen ſie ihr Entgegengeſetztes ganz in ſich: da wird Maſſe Materie, und Seele Geiſt. Ein jedes Erſcheinende hat eine doppelte Natur: eine, durch welche es als Maſſe in der Materie; eine, durch welche es als Seele im Geiſte iſt. Seele und Maſſe ſind nothwendig getrennt (aus einander gehalten), und nur durch die abſolute Trennung — in der Materie und im Geiſte — ewig vereinigt. Die ewige Materie in der Maſſe iſt die Schwere; der ewige Geiſt in der Seele iſt die Vernunft, als Centrum des Lichts

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 96, 105 (Alt und Neu, Bd. I., S. 147); Polem. Blätter, H. II., S. 150; Von der falſchen Theologie, S. 124.

[2] Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. 38.

[3] Grundzüge der philoſoph. Naturwiſſenſchaft, S. xxii; S. 36—37; Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 131 (199).

[4] Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 135.

und der Activität. Das Univerſum iſt das Bild der ewigen Gegenwart der Materie, die Menſchenorganiſation das Bild der ewigen Gegenwart des Geiſtes.[1] Mit der ſchon hier in den Principien ſichtbaren Tendenz zu einem religiöſen Dualismus verbindet ſich im Einzelnen das Schematiſiren, wie es bei Oken nicht bunter angetroffen werden kann: ſo wenn z. B. auf das Schema der Subjectivität und Objectivität nach und nach Schwere und Licht, die Vegetation und Animaliſation, Weibliches und Männliches, Vögel und Säugethiere u. ſ. f. angewendet werden.[2] Ein noch weit durchgreifenderes Schema, „durch welches die Natur den ewigen Rhythmus ihrer eignen Conſtruction offenbart hat," iſt die Quadruplicität der Weltgegenden, die in der Baader'ſchen Schrift: „Ueber das Pythagoreiſche Quadrat" vorkommt, und von Steffens bis auf die Temperamente, Menſchenracen und Lebensalter ausgedehnt wird.[3] —

In Bezug auf Geologie und Geognoſie, Wiſſenſchaften, mit denen Steffens ſich am meiſten beſchäftigt hat, ſpricht er immer, wie alle Geognoſten, von ältern und jüngern Urgebirgen, Flötzgebirgen u. ſ. f.; und wenn er auch „die vergangenen Epochen der Erdbildung," wegen der „unendlichen Tiefe der Vergangenheit," nicht „durch Jahrzahlen beſtimmen" will, ſo hält er doch an ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge feſt.[4] Schelling und Schubert ſtellten im Gegentheil den richtigen Gedanken einer Priorität und Poſteriorität der Würde nach auf, wenn ſie auch manchmal in die Vorſtellung einer zeitlichen Priorität und Poſteriorität zurückfallen, als ob ein Gebilde ohne das andere beſtehen könnte und Bedeutung hätte. Ja ſelbſt Steffens kann ſich des Gedankens der Simultaneität aller organiſchen Formen nicht erwehren,[5]

---

[1] Grundzüge der phil. Naturwiſſenſchaft, S. 85, 87.
[2] Ebendaſelbſt, S. 66—68, 80—81.
[3] Ebendaſelbſt, S. 38—48 (44), 59, 89—95 u. ſ. f., 194—198.
[4] Ebendaſelbſt, S. 100, 113, 118, 86.
[5] Polemiſche Blätter, H. II., S. 150.

obgleich ſie ſeine ganze Theorie der Geſchichte der Erde umſtoßen würde. In der Anthropologie ſagt er ſogar: Organiſches und Anorganiſches ſetzen ſich voraus, und ſind in und mit einander geworden. So erzeugt ſich dem Weſen nach in der Natur nichts, und nichts geht zu Grunde. Ein jeder Wurm, ein jedes Thier der niedrigſten Stufe mit derjenigen Geſtalt, die der gegenwärtigen Epoche eigen iſt, ſetzt alle andern thieriſchen Formen, ſelbſt das ganze Heer der höhern Thiere, Vögel und Säugethiere, voraus.[1] Natürlich, denn die Geſtalt des Wurms iſt nur eine Abſtraction des Typus des thieriſchen Organismus, die ohne die Totalität nicht beſtehen kann. Warum ſoll es nun in der Urzeit anders geweſen ſein? Warum denn Gott bei der Schöpfung das Vollkommene aus dem Unvollkommenen gebildet haben? Nur der Geſchichte, weil ſie freie That des Menſchengeſchlechts, iſt es eigenthümlich, dieſen Weg der zeitlichen Entwickelung zu gehen, damit jenes ſich zu dem mache, was es als ſeine Beſtimmung erfaßt; und lediglich hier iſt das Vollkommenſte nicht als exiſtirend, ſondern nur an ſich das Erſte. Muß denn die ſpeculative Philoſophie es jenem religiös geworden ſein wollenden Naturalismus vorhalten, daß die abſolute Allmacht der göttlichen Vernunft nicht nach und nach ihre Werke formirt, ſondern im Nu geſchaffen hat, ohne der Zeit dazu zu bedürfen, alſo, mit andern Worten, ewig Schöpfer iſt? Und iſt ſolche allmälige mühſame zu Stande Bringung des Univerſums nicht eine ganz naturaliſtiſche Religionslehre? Es iſt als habe Gott der Natur einige nützliche Kräfte mitgegeben, vermittelſt deren ſie ſich nun langſam ſelber habe helfen müſſen, um zu einem erklecklichen Reſultate zu gelangen. Sind aber die Kräfte ewig, wie Steffens nicht in Abrede ſteht, ſo auch die Aeußerungen oder das Geſchaffene; denn wie weit eine Kraft reiche, läßt ſich

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 11, 302; Bd. I., S. 156 (Bd. II., S. 308—309).

eben nur an ihrer Wirkung erkennen. Einen geſchichtlichen Punkt (dies gaben wir bei Schubert zu) hat die Natur allerdings gehabt, inſofern ſie nämlich — durch die große Kataſtrophe, wie Schubert ſchon es nannte, (vor welcher nach Steffens der Winkel der Ekliptik 90° und eine tropiſche Vegetation am Nordpole war [1]) — zum Wohnſitz des Menſchen geeignet wurde. Als die Zeit erfüllt war, damit die Entwickelung des Geiſtes beginne (das Wann, da es nur ein Schein iſt, iſt abſolut gleichgültig), ſchlug der Blitz der höhern Lebendigkeit in die Erde, und ſie wurde eine andere. Die ungeheuren Thiergebilde der Urwelt z. B., mit denen die Kraft des Menſchen ſich nicht hätte meſſen können, mußten verſchwinden. [2] Beweiſt dies aber eine zeitliche Bildung der Urgebirgsarten, in denen keine animaliſchen und vegetabiliſchen Ueberreſte vorkommen, der einzige Grund für ihr Entſtandenſein? Und ſo behauptet auch Heim ſchon irgendwo in ſeiner Beſchreibung des Thüringer Waldes alle Urgebirgsarten, die er in Kern- und Schaalgeſtein eintheilt, als gleichzeitig. Feuer mochte dann Spitzen in die Höhe getrieben, und Waſſer nach und nach die von denſelben losgeriſſenen Trümmer als Flötzläger abgeſetzt haben, mit ihnen eine präadamitiſche Thier- und Pflanzenwelt, die ebenſowenig als das Mineralreich in einer beſtimmten Zeit entſtanden iſt, begrabend. Aber was braucht es auch dazu vieler Jahrtauſende? Will man ſo ſtreng der Bibel folgen, [3] warum ſoll Gott nicht in wenigen Tagen ſchon dieſe Revolution vor ſich gebracht haben können? Beide Proceſſe, des Vulcanismus und Neptunismus, ſind gleichzeitig und durchkreuzen ſich. [4] Die partiellen, länger anhaltenden Nachwehen dieſes

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 223, 280, 427, 430—431, 454, 474; Alt und Neu, Bd. II., S. 141—142.

[2] Vergl. Polemiſche Blätter, H. II., S. 108.

[3] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. 182, 265.

[4] Vergl. Steffens' Polemiſche Blätter, H. II., S. 47—48; Schubert: Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 498.

Proceſſes, welche meiſt die aufgeſchwemmten Gebirge bildeten,[1] z. B. die noachiſche, ogygiſche, deukalioniſche und cimbriſche Fluth, die Flötzgebirge in die Lage der Urgebirge verſetzend,[2] konnten auch die Urſache foſſiler Menſchenknochen ſein, deren Exiſtenz jetzt nicht mehr geleugnet werden darf.[3]

Ueber das Beſtreben, alle einzelnen Gebirgsſchichten in eine allmälige zeitliche Entwickelung zu verſetzen, ſagte Hegel in ſeinen Vorleſungen über Naturphiloſophie, die ich im Winter $18\frac{23}{24}$ nachſchrieb: „Die Erklärung iſt, daß man die Weiſe des Nebeneinander in die Weiſe des Nacheinander verwandelt. Dieſe Verwandlung hat eigentlich kein vernünftiges Intereſſe.“ „„Die höhern Gebirge ſind die Grundlage der niedern; alſo ſind ſie älter.““ „Das iſt eine leichte Einſicht. Der innere Zuſammenhang iſt das Weſentliche, wie das Eine ſich zum Andern verhält. Das Nacheinander thut nichts dazu.“ Wenn Steffens nun ſagt: „Die Verſteinerungen der Uebergangsgebirge ſind ſolche, die als die niedrigſten Thiere ſich der Pflanzenform, oder als die niedrigſten Pflanzen ſich der Thierform am meiſten nähern. Die Verſteinerungen der älteſten Flötzgebirge ſteigen nur bis zur Organiſation der Fiſche. In den jüngſten finden wir auch Amphibien und Vögel;“[4] ſo läßt ſich die Zeit leicht wieder in den Raum zurück überſetzen. Denn es iſt ſehr erklärlich, daß, ungeachtet der Gleichzeitigkeit aller dieſer organiſchen Gebilde, mit

---

[1] Polemiſche Blätter, H. II., S. 71—72.

[2] Dies beweiſt das Sandſteingebirge der ſächſiſchen und böhmiſchen Schweiz, deren höchſte Spitzen, nämlich da, wo aus größerer Tiefe geſchmolzenes Urgebirge in die Höhe getrieben wurde, aus Baſalt (doch laſſen Andere ihn aus dem Waſſer entſpringen) beſtehen.

[3] Schubert: Die Urwelt und die Fixſterne, S. 306—315; Steffens' Anthropologie, Bd. I., S. 441—444; Steffens' Polemiſche Blätter, H. II., S. 111—115.

[4] Grundzüge der phil. Naturwiſſenſchaft, S. 123 (Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 86—88; Anthropologie, Bd. I., S. 135). — In den Polemiſchen Blättern (H. I., S. 139; H. II., S. 19) führt er an, daß „Cuvier's glänzende Unterſuchungen dieſe Anſicht beſtätigt haben.“

den ſchwerſten Niederſchlägen die am Boden haftenden Pflanzen, dann die Fiſche, die im Grunde der Gewäſſer wohnen, herabgezogen wurden, während die Vögel, nur durch den Hungertod überwunden, von den Waſſern zuletzt ergriffen wurden, und ſo am höchſten zu liegen kamen.[1] Iſt hierbei nicht wieder ganz natürlich, daß Sumpf- und Waſſervögel-Knochen am eheſten gefunden wurden?[2] Konnten nicht auch die Amphibien (ohnehin die Säugethiere[3]), vor den ſteigenden Waſſern auf die Landſpitzen fliehend, ſich länger als die Fiſche ſchützen? Eine ältere (auch von Schubert gewiſſermaßen wieder aufgenommene[4]) Anſicht ſah ſogar alle Flötzgebirge als urſprüngliche Gebirge der Schöpfung an, und ſomit die Verſteinerungen als Geſtalten der Natur, die, ohne jemals Organiſationen geweſen zu ſein, gleichzeitig mit dem Schöpfungsact, organiſche Formen nur nachahmten.[5] Wenn Steffens aber auch das von uns ſo eben Aufgeſtellte als eine ältere Anſicht verwirft,[6] ſo wäre es uns ein Leichtes, daſſelbe zur Noth ſchon dadurch zu ſchützen, daß wir damit die neuere Behauptung mehrerer Epochen verbänden. Denn zugeſtanden, daß die große Revolution in Abſätzen vor ſich gegangen (und warum ſollen es dann nicht gerade ſechs geweſen ſein?): ſo könnte man annehmen, daß anfänglich, wo die Gewalt der Elemente wüthender geweſen, nur die niedrigſten Stufen der Vegetation und Animaliſation, die dem Waſſer zugehören, aus frühern (wenn auch nicht der noachiſchen Arche zu verdankenden) Ueberreſten dieſer Gattungen entſprungen, wieder begraben wurden, bis mit ſich legender Wildheit der Gewäſſer auch die höhern

---

[1] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. 267.

[2] Polemiſche Blätter, Heft II., S. 107.

[3] Dies Argument gegen die allmälige Entwickelung der organiſchen Welt kommt auch ſchon bei Schubert, dem Steffens ſonſt mehrere ſeiner Ideen verdankt, vor: Die Urwelt und die Fixſterne, S. 304.

[4] Siehe Oben, S. 461.

[5] Polemiſche Blätter, H. II., S. 10.

[6] Ebendaſelbſt, S. 11.

Gattungen, der Vögel und Landthiere, wieder ſich vermehren und abermals verſchlungen werden konnten. Der unmittelbar auf die zuletzt angeführten Worte der Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft folgende Schluß: „Die Stufenfolge der allmäligen Entwickelung der Organiſation in den Epochen der Erdbildung geht alſo der dynamiſchen Stufenfolge des jetzt daſeienden Organismus parallel,“ iſt alſo, wenn er nicht etwa von der Umbildung der Erde verſtanden würde, gänzlich falſch, ſelbſt wenn wir die oryktognoſtiſchen Facta, worauf er ſich ſtützt, obgleich ſie nicht ohne Ausnahmen ſind,[1] in ihrer ganzen Ausdehnung gelten laſſen wollten. Denn Ein Organismus, Ein Naturreich bedarf nothwendig des andern; und ſie müſſen alle in derſelben Epoche, wenn gleich auf verſchiedenen Stufen derſelben und in verſchiedenen Tiefen der Erdoberfläche, untergegangen ſein.

Des Menſchen aber, der ſich aus ihnen gewiſſermaßen durch eine generatio aequivoca (aus Niederem, nicht aus Gleichem) loswand, bedurften ſie nicht, wie er allerdings ihrer. Steffens ſagt in den Polemiſchen Blättern: Es gab eine Zeit (dieſes iſt das große, nicht zu verdrängende Reſultat einer genauen Forſchung), in welcher die menſchliche Organiſation noch nicht entwickelt war auf der Erde, eine Zeit, in welcher die thieriſche Entwickelung noch nicht die Bildungsſtufe der Säugethiere erreicht hatte, eine ältere Zeit, in welcher alle thieriſche Bildung auf noch niedrigern Stufen gehemmt war.[2] Wenn uns nun allein die erſte dieſer Behauptungen, und nicht die andern haltbar erſcheinen: ſo liegt dies darin, daß eben nur der Geiſt ein ſich in der Zeit Entwickelndes, die Natur aber die ewige Vorausſetzung des Geiſtes iſt. Freilich kann die zeitliche Entwickelung auch in der bloßen Natur, jedoch immer nur als etwas Beiherſpielendes und Untergeordnetes, zugegeben werden, wie die Weltgeſchichte auch räumlich wird. Aber was hilft wohl eine ſolche

---

[1] Vergl. Polemiſche Blätter, H. II., S. 62.

[2] Ebendaſelbſt, H. I., S. 140 (H. II., S. 153).

Conceſſion? Alles kann doch nicht zeitlich entſtanden ſein, weil die Zeit (was Steffens ſelber einzugeſtehen gezwungen iſt [1]) es nicht iſt. Denn damit die Zeit entſtehe, muß die Zeit immer ſchon da ſein, weil etwas nur in der Zeit entſtehen kann. Wenn man nun eine Urzeit annimmt, warum ſoll in ihr nicht Alles urſprünglich und anfangslos geweſen ſein? Wo nicht, ſo war eine andere Zeit die Urzeit; und dann hat dieſe in die Unendlichkeit zurückgereicht. Kann es nun in dieſer Urzeit eine unorganiſche Natur ohne eine organiſche gegeben haben? Und will man den allgemeinen Organismus der Erde als die Bedingung vor den individuellen des Thier- und Pflanzenreichs als das Bedingte ſetzen? Correlata müſſen nothwendig zuſammen ſein. Steffens ſagt ſelbſt: Das Organiſche kann nie als in einer ſinnlichen Zeit aus einem Andern entſtanden betrachtet werden; es muß, um ſich zu entwickeln, ſchon da geweſen ſein. [2]

Wenn Cuvier nun die Altersfolge der Verſteinerungen, der foſſilen Knochen in den Gebirgen durch ihre größere Verſchiedenheit von den Knochen der jetzt lebenden Thiere, beſtimmte: [3] ſo würden dieſe Knochen immer nur auf ein ſpäteres Entſtandenſein der tertiären Bildungen, da nur in ihnen hauptſächlich die Knochenthiere vorkommen ſollen, deuten. Aber auch in Bezug auf die Verſteinerungen braucht ja die abſolute Gleichzeitigkeit aller Flötzläger nicht ſtreng behauptet zu werden, obgleich die Haupt- und allgemeine Revolution, der die Erde ihre jetzige Geſtalt verdankt, nur Eine iſt, wenn ſie auch ruckweiſe und in Abſätzen vor ſich gegangen iſt. Da ſich die Erde ſchnell veränderte, konnte auch die in zwiſchenliegenden Ruhepunkten wieder aufblühende Thier- und Pflanzenwelt ſich modificiren, und der jetzigen näher treten. Steffens ſelbſt führt dann aber gegen die Cuvier'ſchen Reſultate an, nicht nur daß jetzt verſchwundene Thiergebilde

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 213, 215.
[2] Polemiſche Blätter, H. II., S. 147.
[3] Ebendaſelbſt, H. I., S. 139—140.

unter einer Menge Geſchlechter von Muſcheln und Schnecken gefunden werden, die von den jetzigen wenig abweichen, nicht nur daß ein Reiſender eine noch lebende Gattung Nashörner, die mit den foſſilen übereinſtimmt, geſehen haben will: ſondern daß ſogar ausdrückliche geologiſche Forſchungen die Gleichzeitigkeit von Schichten bewieſen haben, welche Cuvier ſich ſucceſſiv entſtanden dachte.[1] Der Schluß, daß alles von den jetzigen Formen mehr Abweichende auch einer deſto frühern Zeit gehört, wäre alſo voreilig, da oft ſogenannte ältere und jüngere Geſchlechter ſich vermiſcht finden. Wenn nun die Säugethiere darum zuletzt als die höchſte Spitze des Thierreichs entſtanden ſein ſollen, weil ſie nur im aufgeſchwemmten Lande vorkämen[2] (auch von den Vögeln behauptet Steffens dies jetzt[3]): wirft nicht das einzige Beiſpiel, welches Steffens anführt, wo ſich die Kinnlade eines Säugethiers ſogar in ſogenanntem ältern Flötzlager gefunden hat[4] (im ſogenannten jüngern ſind ſie häufiger[5]), dieſe ganze Theorie über den Haufen? Die Säugethiere konnten in Höhlen der Berge (wo man auch noch jetzt ihre Knochen oft beiſammen findet[6]), die ſich erſt ſpäter mit den Niederſchlägen füllten, ihr Leben länger noch als ſelbſt die Vögel friſten. Steffens geſteht ſelbſt ſolche Berichtigungen ſeiner Lehre ein und hofft deren noch mehrere, fürchtet indeſſen nicht von dieſen Einwürfen und Zweifeln die Erſchütterung derſelben. In der That aber gibt er klein bei, indem er ſagt: Die Grenze, die wir gezogen haben, iſt für die

---

[1] Polemiſche Blätter, H. II., S. 63—66, 101, 69, 75—76.

[2] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 87—88; Polem. Blätter, H. II., S. 82.

[3] Polem. Blätter, H. II., S. 107—108. — Schubert aber beſtreitet dies (Die Urwelt und die Fixſterne, S. 305).

[4] Polem. Blätter, H. II., S. 68—69. — Mehr Beiſpiele, ſogar von Säugethierknochen und andern Weſen aus den vollkommenſten Familien der organiſchen Welt in den älteſten Uebergangsgebirgen, führt Schubert an (Die Urwelt und die Fixſterne, S. 301—303).

[5] Anthropologie, Bd. I., S. 424.

[6] Ebendaſelbſt, S. 423.

ſchöpferiſche That der Natur keine.[1] Gott bindet ſich alſo an ſolche Diſtinctionen keinesweges. Den Einwand ferner, daß in den tiefern Schichten durch größern Druck, kryſtalliniſche Geſtalt u. ſ. f. die Verſteinerungen allmälig verſchwanden, gelingt ihm durchaus nicht zu widerlegen.[2] Mußten endlich nicht auch die Knochen der Thiere, da ſie der zerreiblichen Kalkformation angehören, leichter ſich auflöſen, als die kieſelartigen Pflanzenreſte?[3] Daher kommt es, daß Knochenreſte nur ſehr ſelten tief unten liegen; und beſonders in der Kalkformation konnten ſie leicht aſſimilirt werden. — Das Weſentliche bleibt hiernach gegen Steffens dies, daß die Natur als ein vollendetes Ganze in ewiger Dauer dageſtanden. Gott ſetzt ſich, um mit Schelling zu ſprechen, ewig potentia als Grund ſeiner ſelbſt, d. i. als Natur, voraus, um actu als Geiſt zu exiſtiren. Aus dieſem Gott in potentia machte Steffens eine Natur in potentia.

Sonſt nennt Hegel in den vorhin erwähnten Vorleſungen Steffens' Unterſcheidung der Kieſel- und Kalkformation,[4] „einen ſeiner beſten Gedanken," und in frühern naturphiloſophiſchen Vorleſungen, die ich im Winterſemeſter $18\frac{21}{22}$ hörte, einen „guten Blick." Auch Heim, den Steffens, ich weiß nicht warum, faſt gänzlich ignorirt oder ohne ihn zu nennen bekämpft,[5] kennt ſchon dieſen Gegenſatz, und ſetzt ebenfalls den Kieſel als das Aeltere. Beſonders in den „Beiträgen zur innern Naturgeſchichte der Erde," die mit ganz empiriſchen Daten beginnen, hat Steffens dieſen Gegenſatz herausgehoben, der mit dem der Pflanze und des

---

[1] Polemiſche Blätter, H. II., S. 153—158.

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 158—159.

[3] Vergl. Ebendaſelbſt, S. 218.

[4] Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. 120—121.

[5] Z. B. Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 82, wo er gegen die Präexiſtenz der Kieſel- und Kalkerde im Ur-Fluidum: Anthropologie, Bd. I., S. 53, 104, 134 (Alt und Neu, Bd. I., S. 227), wo er dagegen ſpricht, daß der Kern der Erde Granit ſei und ſich chemiſch gebildet habe. — Nur einige Male nennt er ihn für unweſentlichere Punkte, ohne jedoch ſonderlichen Werth auf ihn zu legen: Alt und Neu, Bd. I., S. 170, 222; Polemiſche Blätter, H. II., S. 24.

Thiers, des Kohlenſtoffs und Stickſtoffs parallelíſirt wird. [1] Doch wählt ſeine Unterſuchung bald einen höhern Geſichtspunkt, und „ſteigt langſam aus dem Grab der Natur, um ihr raſtloſes, thatenvolles Leben zu erkennen.“ [2] Wir ſehen in den älteſten Gebirgen (der Kalk- und Kieſelformation), ſagt Steffens, die erſte Regung der animaliſirenden und vegetativen Tendenz der Natur. Die Verſteinerungen zeigen uns den Punkt an, von welchem aus die bloße Tendenz in wirkliche Animaliſation auf der einen, in wirkliche Vegetation auf der andern Seite ausſchlägt. Faſt alle Pflanzenverſteinerungen kommen nur in der Kieſel-, faſt alle Thierverſteinerungen nur in der Kalkformation vor. (Das könnten diejenigen für ſich anführen, die dieſe Gebilde nicht für wirkliche Organiſationen halten.) Die Kalkgebirge zeigen die Reſiduen derjenigen Thätigkeit, durch deren vollkommenes Individualiſiren erſt die Animaliſation entſtand. Das ungeheure Thier, deſſen Skelett die ganze Kalkreihe darſtellt, war eben deshalb kein Thier; die ungeheure Pflanze, deren Reſiduum die ganze Kieſelreihe darſtellt, war eben deshalb keine Pflanze, weil die Individualität noch nicht in ihr gekeimt hatte. Es iſt der urſprünglich organiſirende Geiſt der Natur, der aus ſeinen Werken uns anſpricht. Aber den Schlüſſel zu den Geheimniſſen ſeiner Production müſſen wir in den innerſten Tiefen unſeres eigenen Geiſtes aufſuchen. [3]

Die Metalle zerfallen nach ihrer größern oder geringern Cohärenz in zwei Reihen, deren erſte mit dem Golde, die andere mit dem Queckſilber anfängt. Die ſpecifiſche Dichtigkeit der Metalle ſteht in beiden Reihen mit der Cohärenz in einem umgekehrten Verhältniß. Als die ſchwerſten Körper ſind die Metalle von der ganzen Erdmaſſe am meiſten abhängig, und ihre Thä-

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 10, 15, 23, 27, 29, 48, 58, 69 u. ſ. f.

[2] Ebendaſelbſt, S. 35.

[3] Ebendaſelbſt, S. 83, 85, 89—90.

tigkeit fällt am meiſten mit der der ganzen Erdmaſſe zuſammen. Der Kern der feſten Erdmaſſe iſt alſo metalliſch (was Schubert[1] ſpäter bekämpfte). Die drei ſchwerſten Metalle repräſentiren die erſten Verſuche der Natur, das Queckſilber die erſte Regung der productiven Thätigkeit auf der niedrigſten Stufe. Die Extreme der weniger cohärenten Reihe ſchließen ſich ebenſo an die Stick- ſtoff- oder Kalk-Reihe an, wie die Extreme der cohärentern Reihe an die Kohlenſtoff- oder Kieſel-Reihe. Und ſo haben wir dieſe Reihen der Metalle zugleich mit der Animaliſation und Vege- tation in Verbindung gebracht. Die Kalkformation tritt in der Geſchichte der Erde in der Urzeit erſt weit ſpäter hervor. Stickſtoff und Kohlenſtoff ſind Repräſentanten des Magnetismus.[2]

Hier unternimmt Steffens die Naturphiloſophie von da aus weiter fortzuführen, bis wohin Schelling ſie in ſeinem Erſten Entwurfe brachte, indem er nun aus der urſprünglichen Duali- tät, die Schelling annahm, die Natur und zwar durch den Magnetismus entſtehen läßt: Dieſe Dualität der Erde in den mannigfaltigſten Erſcheinungen nachzuweiſen, iſt höchſtes Problem einer Theorie der Erde und das heiligſte Geſchäft der Natur- forſcher, die dadurch Alles auf den erſten Punkt des Gebährens zurückführen. Die Idee des Chaos enthält nichts, als die Vor- ſtellung der Richtungsloſigkeit überhaupt. Das Chaos ſelbſt war, genau betrachtet, nie, wenn wir hiermit ein beharrendes Sein ausdrücken wollen. Das Chaos iſt nichts Anderes, als das Höchſte, wozu der Empiriker ſich getrieben fühlt, wenn er ſich in den Anfangsmoment der Weltbildung verſetzt. Er iſt ge- nöthigt, die Natur als nicht bildend ſich vorzuſtellen, um ſie in

[1] Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 363—364. — In der That, ein ſolcher abſtracter Körper, wie das Metall, ſcheint eher ein ſpäter Ausgeſchiedenes, und nichts Urſprüngliches zu ſein.

[2] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 106, 139, 129, 135, 251 (Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. 89), 141, 186, 193 ,189 (21), 196.

dem Momente der Bildung zu ergreifen, obgleich die Idee einer nicht bildenden Natur, da dieſe das Bild des ewigen Producirens ſelber iſt, ſich ſelbſt aufhebt. (Lag es in dieſer älteſten Schrift von Steffens nicht noch ſehr nahe, alles Schaffen, ganz theologiſch, als Erhalten eines ewig Beſtehenden, ſich Fortbildenden aufzufaſſen? Und wie kann, nach ſolchen Geſtändniſſen, dieſem Gedanken noch entflohen werden?) Der Empiriker hat völlig Recht, ſich das Chaos als eine Flüſſigkeit vorzuſtellen; denn durch Flüſſigkeit wird das Geſtaltloſe, aber eben deshalb für jede Geſtalt Empfängliche repräſentirt. Der Magnetismus zeigt uns nichts, als das Phänomen einer Entgegenſetzung überhaupt, und einen Indifferenzpunkt, in welchem ſich die entgegengeſetzten Thätigkeiten aufheben. So bleibt uns nichts, als die Vorſtellung einer der ganzen Erde zukommenden Polarität zurück. Die Bedingung der Entgegenſetzung der ganzen Erde kann aber nicht ſelbſt in der Erde geſucht werden, ſondern ſie muß eine höhere ſein (ſie liegt nämlich im Sonnenſyſtem). Die ideelle Axe der Erde iſt nichts, als die Linie des Magnetismus, die der urſprünglich formloſen Maſſe in der Bildung eine Richtung, und dadurch Geſtalt gibt. Während hier die Maſſe ſich nach der Dimenſion der Länge bildet, tendirt die Schwere nach Einem Punkt. Da der Magnetismus mit der abſoluten Cohärenz zuſammenfällt, der Ausdruck der Schwere bei der Maſſe aber die Dichtigkeit iſt: ſo muß der Widerſtreit zwiſchen der ideellen Axe des Magnetismus und dem ideellen Punkt der Schwere nothwendig als ein Streit zwiſchen Dichtigkeit und Cohärenz erſcheinen. Dieſer Streit läßt ſich aber nur durch die Kugelform der ſich bildenden Maſſe auflöſen. Für die ganze Maſſe gilt nothwendig folgendes Geſetz: daß die Dichtigkeit eines jeden Elements der Maſſe mit der Entfernung von der Axe in einem geraden, die Cohärenz mit derſelben Entfernung in einem umgekehrten Verhältniſſe ſteht. Geht die Tendenz der Naturthätigkeit auf der Erde darauf aus, die Cohärenz zu heben: ſo vermag ſie dieſes nur, indem ſie die Dichtigkeit anfänglich zunehmen läßt, und

alſo den Gegenſatz bindet, den ſie auflöſen möchte. Sie wird alſo da, wo das Maximum der Bindung erreicht iſt, den entgegengeſetzten Weg einſchlagen; ſie wird den Gegenſatz hervorrufen müſſen, um ihn völlig vertilgen zu können. Hier alſo in der größten Entfernung von der Axe, d. h. in der eigentlichen dynamiſchen Aequatorial-Ebene, erwachte das Leben der Erde, der Erdgeiſt, und loderte die göttliche, ſeitdem nie erloſchene Flamme empor.[1]

In dem Wechſel der Dichtigkeit und Cohärenz, oder, was daſſelbe iſt, in der Metamorphoſe der Maſſe, ſuche ich den Keim zu allen jenen größern und gewaltigern Umbildungen der Erde, die uns die Geognoſie aufweiſt. Der Magnetismus iſt die erſte Stufe der Evolution aller Bildungen unſerer Erde, und eben dadurch Princip einer Evolutions-Theorie. Das organiſche Leben ſtellt den höchſten Gipfel des Producirens der Natur in entgegengeſetzter Richtung dar. Sauerſtoff und Waſſerſtoff ſind die Repräſentanten der Elektricität (eine Entdeckung, die urſprünglich Schelling angehört); dieſe wird dadurch Princip einer Meteorologie, ſo wie der Magnetismus Princip einer Geologie. Beide werden die empiriſche Grundlage zu einer Natur-Theorie legen.[2] Dieſe Geſchichte der Erde verfolgt Steffens für jetzt aber nicht weiter; und der zweite Band, den er verſpricht, iſt nicht erſchienen. In den „Polemiſchen Blättern," wo er längſt zum Standpunkt des Glaubens zurückgekehrt war, heißt es darüber nur: Gottes Fürſorge leitet die Geſchichte der Natur zur Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die Verklärung der Natur durch den Glauben ſchwebt dem Gläubigen als das letzte Ziel ſeiner Hoffnung vor.[3] Dabei iſt aber die Hauptſache, das Wie anzugeben, vergeſſen worden. Erſt in der Anthropologie hatte ſich Steffens, ſtatt mit dem Menſchen, beſonders hiermit beſchäftigt.

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 207—215.
[2] Ebendaſelbſt, S. 255—256, 265, 269—270.
[3] Polemiſche Blätter, H. I., S. 48—49, 58.

Von der Zeit nach dem Umbildungsproceſſe der Erde ſagt Steffens ſehr gut: Die alten Kämpfe, wilden Träumen gleich (das Titaniſche), verſchwinden in dieſem Erwachen der beſonnenen Natur, offenbaren in ſich ſelbſt die heitern Bewegungen der im Ganzen lebendigen Erde. Die innere Sonne iſt aufgegangen, und überall will die heilige, das Einzelne wie das Ganze pflegende, innerlich inwohnende Liebe hervorbrechen. Die Offenbarung der Liebe iſt die Geſchichte, die höchſte individuellſte Organiſation der Ethik: und der göttliche Menſch der verſöhnende Mittler zwiſchen Natur und Gott, in deſſen unwandelbarem Daſein und heiliger Anſchauung Materie und Geiſt, Freiheit und Nothwendigkeit, beſonderes und allgemeines Leben ihre ewige Vermählung feiern. Beim Menſchen, der das Werk krönt und vollendet, erreichte die Natur den Gipfel alles Individualiſirens. Die Stufe, die in ſich am meiſten die Unendlichkeit der Natur einſchließt, iſt die individuellſte.[1] Und von nun an hat die Natur allerdings, wie Steffens ſehr richtig aufſtellte, eine Geſchichte, aber immer nicht für ſich, ſondern nur in Bezug auf den Geiſt. Sie wird „durch die ſtill fortſchreitende Gewalt der Cultur,“ die die Ueberreſte der rieſenhaften Thiere der Vorwelt immer mehr und mehr verdrängt, ſtets eine andere.[2]

Das Ende der Beiträge bildet ein Aufſatz, in welchem er beweiſt, daß die Natur durch die ganze Organiſation nichts als die individuellſte Bildung ſucht, indem er zeigt, daß das ganze Pflanzenreich die Welt der herrſchenden Reproductionskraft darſtellt, bei den Würmern noch der Streit zwiſchen Irritabilität und Reproductionskraft herrſcht, die Inſecten die Welt der herrſchenden Irritabilität darſtellen, durch die Fiſche, Amphibien, Vögel und Säugethiere ſich die hervortretende Senſibilität als freie Activität zu einer höhern Stufe der Individualität ausbildet,

[1] Grundzüge der phil. Naturwiſſenſchaft, S. 132—133; Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 88—89, 273.

[2] Polemiſche Blätter, H. II., S. 87.

endlich Alles nur ein immer zunehmendes Individualiſiren iſt.[1] Auf den Gegenſatz der Univerſalität und Individualität in den Grundzügen der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft nochmals zurückkommend, ſetzt er auffallend Senſation als Gefühl unter jener Potenz, als Bewußtſein unter dieſer:[2] wogegen Schleiermacher das Gefühl, und mit Recht, als das Individuellſte bezeichnete. Doch kann dieſe Umkehrung bei Steffens auch den tiefen Sinn haben, daß das Allen gemeinſame dumpfe Weben des Geiſtes erſt im Bewußtſein des Individuums zur Beſtimmtheit und ſomit Beſonderheit gelangt, wie denn in der That zum Bewußtſein Perſönlichkeit und Individualität erforderlich iſt und nur darin beſteht.[3]

Steffens ſchließt ſeine naturphiloſophiſchen Betrachtungen mit folgenden Worten: So tritt die Natur durch immer größeres Individualiſiren dem Reiche der Intelligenzen immer näher. Auch in der intelligenten Welt bildet eine ſchaffende Natur Stufen. Wem die Natur vergönnte, in ſich ihre Harmonie zu finden, der trägt eine ganze unendliche Welt in ſeinem Innern; er iſt die individuellſte Schöpfung, und der geheiligte Prieſter der Natur. Die reine Individualität, die, in ſich begründet, immer nur ein eigenes, zeitloſes Leben führt, drückt ſich geſchichtlich, in der intelligenten Welt, als die ewige Klarheit und Unvergänglichkeit der Geſinnung, als Sittlichkeit aus. Die wahre Sittlichkeit umfaßt die ganze Gattung und die ganze Natur, erkennt ihr Weſen als das Weſen Gottes. Die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, das offenbare Myſterium des Lebens der Individualitäten erblickt aus der Wurzel der Identität der Geſinnung und des Erkennens in der Geſchichte nichts, als den ewigen Frieden (Kants!) und die Gemeinſchaft der Heiligen (Fichte's!); und das urſprüngliche Erkennen dieſes Myſteriums iſt nichts Vermitteltes, durch Beweiſe Eingeleitetes, ſondern vielmehr unmittelbare

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 275, 278, 287, 302 (Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. 78—80), 313.

[2] Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. 187.

[3] Vergleiche Ebendaſelbſt, S. 203.

Anſchauung (Jacobi's).[1] Die Naturphiloſophie ſteht ſo hier auf dem Punkte, die abſolute Verſöhnung mit der Glaubens- und Reflexions-Philoſophie abzuſchließen, welche wir dann auch bei Solger realiſirt finden werden.

Den unmittelbaren Uebergang in die Anthropologie macht folgende Betrachtung: Die organiſche Form des Lebens iſt ſo entſchieden durch die Beſchaffenheit der Umgebung bedingt, daß man eine beſtimmte Gegend der Erde und beſtimmte Thier- und Pflanzen-Formen, die ſie charakteriſiren, als ein Ganzes zu betrachten genöthigt wird. Eine jede Organiſation aſſimilirt nicht blos ſelbſt, ſondern wird auch fortdauernd, während ihres Lebens, von der Umgebung aſſimilirt. Dieſer thätige univerſelle Aſſimilations-Proceß der Umgebung iſt ein ebenſo weſentliches Lebenselement, wie der individuelle. Wenn wir alle organiſchen Formen der geſammten Thiere und Pflanzen zuſammenfaſſen, ſo treten dieſe als umſchloſſen von einem allgemeinen Leben, wie von einer lebendigen Hülle, hervor, welche in der fruchtbaren Erde, im Meere, in der Atmoſphäre fortdauernd thätig iſt und alle Organiſation in einem Geſammtleben vereinigt. Die ganze Natur wird uns die lebendige Entwickelung einer ſchaffenden, freien That, eines göttlichen Willens, der ſich immer klarer, immer vollſtändiger offenbart. Aber alle geiſtige Entwickelung deutet für den Betrachtenden auf ein noch nicht Geſchloſſenes, noch nicht Vollendetes. Die Auffaſſung des Körperlichen als ein Geiſtiges, des Phyſiſchen als ein Geſchichtliches bildet eben das Weſen der Betrachtung. Die fortſchreitende Entwickelung des Lebens durch alle Epochen der Erdbildung ſpricht einen Zweck des Daſeins aus; wir dürfen es wagen, ihn zu enträthſeln: und durch unſere Unterſuchung hoffen, das innerſte Räthſel des Lebens ſeiner Löſung immer näher zu bringen.[2]

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeſch. der Erde, S. 316—317; Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, S. 203—204.

[2] Polemiſche Blätter, H. II., S. 130, 135, 139, 141—142, 159.

2. Die Ausdehnung dieſes Zuſammenlebens der Natur auch auf den Geiſt, ſo „daß der Geiſt in Verbindung mit der Natur behandelt werden müßte, iſt," wie Hegel in ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes aus dem Sommer 1822 ſagte, „der richtige Gedanke" der Steffens'ſchen Anthropologie;[1] nur tadelt er die Art und Weiſe, wie dies geſchehen, indem zu viel Geologie und Phyſiologie ohne Ordnung eingemiſcht ſei, — wobei dann das eigentlich Pſychiſche zu kurz kommt, obgleich es an ſich ſchon in allem Vorhergehenden ſtecken ſoll. Die Natur, ſagt Steffens, hat nichts der Freiheit, dem Geiſtigen, ja dem Göttlichen in dem Menſchen Fremdes, ſondern verbirgt vielmehr das Geheimniß ſeiner höhern Natur in ſich, in der Vergänglichkeit das Unvergängliche, in der ſcheinbaren Entfremdung ſeine wahre Heimath. Nicht ſo, als wenn die Vergänglichkeit der erſcheinenden Welt das Räthſel ſeines Daſeins löſte; ſo vielmehr, daß dieſe Löſung erſt hervortritt, wenn der Schein der Erſcheinung durchbrochen wird. Das ganze menſchliche Geſchlecht muß mit der Natur gerettet werden, ohne ſie kann es nicht gerettet werden: als kämpfend gegen ſie, ebenſo wenig. (Chriſtlicher und philoſophiſcher hieße es umgekehrt: Die Natur kann nicht ohne den Menſchen gerettet werden; ſie iſt um ſeinetwillen da.) Die äußere erſcheinende Natur iſt ein Vorbild des Geiſtigen; und dieſes Vorbildliche in der Natur wird durch das Urbildliche im Geiſtigen erkannt.[2]

Die Eintheilung, die Steffens von dieſer Wiſſenſchaft gibt, iſt nun folgende: Wir betrachten den Menſchen 1) als Schlußſtein einer unendlichen Vergangenheit der Natur, — Entwickelungsgeſchichte der Erde, geologiſche Anthropologie; 2) als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, — organiſche Epoche der Erde, phyſiologiſche Anthropologie; 3) als Anfangspunkt

---

[1] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. III; S. 4, 7—8, 345.

[2] Ebendaſelbſt, S. 9, 11, 65—66.

einer unendlichen Zukunft, — geiſtige Offenbarung des Göttlichen in einem Jeden, pſychologiſche Anthropologie. [1] Muß nicht gegen Steffens auch die Simultaneität dieſer drei Richtungen behauptet werden?

a. In der geologiſchen Anthropologie kommt er zuerſt auf den Satz zurück, daß der Kern der Erde metalliſch ſei, und ſucht ihn, ſo gut es geht, zu beweiſen: weil die Metalle nämlich „der Schwere am ſtärkſten unterliegen und für das Licht am verſchloſſenſten ſind;“ ihre Dehnbarkeit deute ferner auf Unbeſtimmtheit des bildenden Triebes, ſo wie die Unveränderlichkeit der edelſten Metalle der reinſte Ausdruck der innern Gewalt der nächtlichen Maſſe ſei; derjenige Gegenſatz endlich, der alle Thätigkeit auf der Erde bedinge, ſei am meiſten in ihnen gebunden. Er denkt ſich dann als den erſten Keim der ſich bildenden Erde den von Waſſer umſchloſſenen metalliſchen Kern (für die unreifſten Planeten [2] könnte man dieſen Zuſtand als ihre bleibende Beſtimmung zugeben), der als magnetiſch ſeinen entgegengeſetzten Pol in einem andern Weltkörper habe. [3] Iſt das nicht abermals wie die Heiden geſprochen, die allmälig Alles durch einen ordnenden Gott aus dem Chaos entſpringen ließen? Und wenn die Heiden mit der Materie als dem erſten Punkt der Entwikkelung begannen, die neuere Anſicht dagegen ſich ihr Chriſtenthum anrechnet, mit dem Geiſt Gottes anzufangen, der über den Waſſern ſchwebte, hat Steffens nicht ſelbſt den Gegenſatz von Materie und Geiſt aufgehoben, und ihre ewige Vereinigung behauptet? Sehen wir aber auf ihren Inhalt, ſo ſind ſie, in dem Verhältniſſe, wie ſie hier auftreten, Beide nur die unendliche Möglichkeit aller Beſtimmungen. Ein Gott, der erſt nach und nach Alles bilden will, iſt nichts der Wirklichkeit nach, weil

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 16 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88).

[2] Siehe Oben, S. 458—459.

[3] Anthropologie, Bd. I., S. 17—128 (23—24, 26—28, 48, 56—57).

er ſeinen wenn gleich ewigen Gedanken noch keine entſprechende Realität verſchafft hat: alſo eine eben ſolche Abſtraction, als die Materie. Steffens zwar nimmt keinen Anfang der Welt in der Zeit, ſondern eine ewige Schöpfung an,[1] und gibt dabei zu, daß zerſtörende Zeiten auch in der Entwickelungsgeſchichte der Erde hervortreten, in welchen die irdiſche Zeit ſelbſtſüchtig in jener ewigen bilden und für ſich ſein will.[2] Da er aber dies Ewige nur als das Anſich zu faſſen weiß, in der Wirklichkeit ſich alſo doch Alles erſt allmälig aus ſeiner Möglichkeit entwickelt hat, was kann er Anderes als die Materie, und zwar nicht, wie Schelling, der Idee nach, ſondern im empiriſchen Sinne zum primum existens machen, in welchem durch Magnetismus, oder einen urſprünglichen Cohäſionsproceß, wie Schelling ſagte, Metall und Waſſer einen urſprünglichen Gegenſatz gebildet hätten? „Die Maſſe iſt das Chaos, der finſtere Grund, aus welchem Alles geboren wird.“[3] Will Steffens nun noch im Ernſte auch einen Gott vorausſetzen, der aus der Maſſe, und zwar ewig, Alles geboren: ſo könnte er ihn von der Materie, als der bloßen Möglichkeit, allein dadurch unterſcheiden, daß von Ewigkeit her alle dieſe Beſtimmungen auch als Natur wirklich geweſen ſind, wie höchſt ſpeculativ bei Schelling die ganze Natur als der Grund der Exiſtenz des Geiſtes ewig vorausgeſetzt war. Denn daß im Begriffe Gottes „Alles da war, aber nur potentia, und Alles nur Entwickelung, Offenbarung eines ſchon Daſeienden“[4] ſei, iſt widerſinnig, da der Begriff der Möglichkeit eben dies iſt, ein Sein zu ſein, dem das Daſein oder die Exiſtenz noch fehlt.

Die ganze Entwickelungsgeſchichte der Erde, fährt Steffens mit einem Baader'ſchen Gegenſatze fort, iſt die Hineinbildung des Flüſſigen in das Starre, des Waſſers in das Metall, der

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 204—205.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 303.
[3] Caricaturen des Heiligſten, Bd. II., S. 206.
[4] Anthropologie, Bd. II., S. 302—303.

Elektricität in den Magnetismus; das Leben iſt (wie bei Schubert) die Einheit aller Gegenſätze. Durch die Wechſelwirkung des Metalls und des Waſſers entſteht die Erd= und Luftbildung. In der Geſchichte der Erde hat das Waſſer allmälig abgenommen, indem das Metall verhüllt wurde. In der Einen Richtung erſtarrte der metalliſche Kern allmälig (Quarz), während er in der entgegengeſetzten ſich auflöſte. (Und dies iſt nun der Gegenſatz der Kieſel= und Kalkformation, den wir aus den Beiträgen kennen.) Das Uebergewicht des feſten Landes deutet auf ein Uebergewicht der cohärenten Metallreihe im Innern der Erde hin: ebenſo müſſen wir ein Uebergewicht der flüchtigen, weniger cohärenten Metallreihe gegen Süden annehmen.[1] Solche Beſtimmungen aus der endlichen Phyſik der einzelnen vergänglichen Körper, wie Magnetismus, Cohäſion, Chemismus, auf die ewige Mechanik des Himmels und das abſolute Leben des Planeten übertragen zu haben, iſt um nichts beſſer, als die Bewegung der Geſtirne durch die Verhältniſſe der endlichen Mechanik, wie Fall und Stoß, erklären zu wollen.

Nun folgt die weitere Entwickelungsgeſchichte der Erde durch ihre vier Stufen: Der Urgebirge, Uebergangsgebirge, Flötzgebirge und aufgeſchwemmten Gebirge hindurch, in welchen allen die Schiefer=, Kalk= und Porphyr=Formation (wozu auch der Baſalt gehört) auf mannigfaltige Weiſe wechſeln. Da erſt mit den Uebergangsgebirgen der chaotiſche Streit beginnt, ſo rief erſt hier das ſich geſtaltende Leben, im Kampf mit der Maſſe bald ſiegend, bald unterliegend, jene Zertrümmerung hervor. Wie die Schieferformation der Urſtamm des immer freudiger ſich entwickelnden Pflanzenlebens, ſo iſt die Kalkformation das zurückgelaſſene Knochengerüſte des ſich durch alle Stufen entwickelnden thieriſchen Lebens: die Porphyrformation das dritte, hemmende Hauptgebilde. Je näher der Urzeit, deſto inniger ſind alle drei Richtungen in

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 57—58, 60—61, 111, 104, 113.

einander verſchlungen. Die Porphyrformation erſcheint zwar als eine hemmende, iſt aber in der That eine befördernde; ſie ſcheidet nämlich aus, was, nicht ausgeſchieden, wahrhaft hemmen würde. Wie die Torfmoore die Fortſetzung der Schieferformation, die Koralleninſeln die Fortſetzung der Kalkformation, ſo ſtellen die Meteorſteine die Fortſetzung der Porphyrformation dar.[1] Da die Kieſelformation in den tiefern, die Kalkformation in den höhern Schichten mehr hervortritt: ſo ließe ſich daraus ſchon das Ueberwiegen der Pflanzenverſteinerungen in jener erklären, ohne daß wir deshalb an Zeitunterſchiede zu denken brauchten.

Die Entwickelungsgeſchichte der Erde wird ferner in allen ihren Details genau den ſechs Schöpfungstagen der Bibel angeſchloſſen.[2] Das Begraben einer ganzen Thier- und Pflanzenwelt iſt dabei alſo ein Moment der allmälig hervortretenden Schöpfung und eine unmittelbare That Gottes. Welcher Widerſpruch! Der zertrümmernde Kampf in der Natur kann doch erſt da beginnen, wo die Natur — oder vielmehr eine ihrer Exiſtenzen — ſich von ihrem Schöpfer losreißend, und als in ſich gegründete ſelbſtſtändige Intelligenz hervortretend, bis zum Menſchengebilde ſich erhob. Steffens ſieht dies als einen erneuerten Naturkampf nach der Schöpfung des Menſchen, als die verlorene Unſchuld des Geſchlechts an.[3] Das Paradies, ſagt er dabei ſehr gut, iſt die Unſchuld der Natur.[4] Aber eben deswegen iſt unmittelbar mit dem Menſchen, weil er kein blos Natürliches, dieſe Unſchuld auch verſchwunden, und Leben in ihr ewiges Einerlei gebracht worden. Der ſcheinbare Nachtheil des Menſchen gegen die übrigen Gebilde der Natur, wonach er allein als freier Geiſt durch eigene That in der Zeit entſtanden iſt, iſt vielmehr ſeine höchſte Würde

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 128, 133—135, 138—139, 154; Alt und Neu, Bd. I., S. 311—315 (Handb. der Oryktognoſie, Th. III., S. 113).

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 205—292.

[3] Ebendaſelbſt, S. 292—454.

[4] Ebendaſelbſt, S. 347.

und Zier. Denn die Idee des göttlichen Urbildes in ſich mit Bewußtſein zur Darſtellung bringend, hebt der Menſchengeiſt den Schein der Zeit ebenſo wieder auf, und hat eine unendliche Zukunft, wie er als die an ſich ſeiende Intelligenz der Natur nach Steffens eine unendliche Vergangenheit potentia in ihr ſchlummerte. Die ganze Erzählung bei Steffens behält alſo ihre Richtigkeit (und ſomit die Aufgabe ſeines Lebens einen bleibenden Werth für die Wiſſenſchaft), wenn wir dieſe Entwickelung nicht von der erſten, ſondern von einer zweiten geiſtigen Schöpfung, mit der auch das Natürliche in der großen Kataſtrophe umgebildet wurde, verſtehen, obgleich Steffens dieſe Anſicht als eine Verwechſelung älterer Naturforſcher tadelt,[1] und was er für eine ewige Schöpfung der Natur im Verſtande Gottes anſieht, im Sinne eines ewigen Vorausgeſetztſeins der ſinnlichen Natur nehmen. Und iſt nicht die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte der Welt ſelbſt von Theologen häufig blos für eine umbildende Revolution der Erde gehalten worden? In der That iſt die Erde die Hauptſache der Welt. Wo Steffens beiläufig auf das Planetenſyſtem zu ſprechen kommt, ſagt er daher ſehr gut, obgleich das Kopernikaniſche Syſtem ſcheinbar widerſpricht: Die Erde iſt uns die geheiligte Stätte des ganzen Syſtems, wie ſie es den Alten war, die Stätte der vollendetſten Ordnung göttlicher Offenbarung; und, ohne daß wir das Syſtem aufheben, welches als ein unüberwindliches ſich dem erkennenden und ſchauenden Verſtand aufgedrungen hat, iſt uns dennoch die Erde der wahre Mittelpunkt des ganzen Univerſums.[2] Auch Schubert hat zur ſelben Zeit nach Friedrich v. Meyers Entwickelungen dieſe Anſicht ausgeſprochen.[3]

Was die Zukunft der Erde betrifft, ſo will Steffens ihren Untergang der Thätigkeit eines Kometen zuſchreiben, wie „es auch höchſt wahrſcheinlich iſt, daß ein Komet das Meer in der letzten

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 433.
[2] Ebendaſelbſt, S. 263—264 (Polemiſche Blätter, H. I., S. 5—6).
[3] Schubert: Die Urwelt und die Fixſterne, S. 30.

Kataſtrophe der Erde nach Süden hinzog, daß der Theil der Erde, auf welchem der uralte Gegenſatz von Feſt und Flüſſig ſich bildete, während ein monſtröſes Leben ſich auf der andern entwickelte, von der Sonne abgewandt, von einem Kometen angezogen ward. Die Ueberſchwemmung ward auf der nördlichen Hälfte veranlaßt, als jene Anziehung auf der entgegengeſetzten aufhörte. Denn offenbar hatte das Waſſer vor der Ausbildung des monſtröſen Lebens einen höhern Stand gehabt. Es war erſt nach der ſüdlichen Hälfte gewichen, durch einen Kometen angezogen, und ſtrömte nun, als die Anziehung aufhörte, wieder zurück." [1] Dort im Norden lagerte es nun die Flötze ab, welche daher im Süden fehlen. Fehlten ſie aber überhaupt vor der großen Kataſtrophe? Sie konnten aufgeweicht, [2] weggeſchwemmt, wieder abgeſetzt, und die früher auf ihnen blühende Vegetation und Animaliſation nach und nach in einer gewiſſen Ordnung in ihren Schoß begraben worden ſein. Doch ſcheint im Begriff des Flötzlagers überhaupt das Entſtandenſein zu liegen. Die üppigſte Vegetation und Animaliſation im Süden der Erde wird noch jetzt ohne die Flötzläger fertig, und entwickelt ſich auf einer dünnen Decke höchſt fruchtbarer Erde. [3] Dieſe mit dem Uebergangs- und Urgebirge (Schaal- und Kerngeſtein) der Urzeit machte dann die geologiſche Trinität aus, in welcher Kieſel und Kalk ebenſo den Gegenſatz bildeten. Wenn das Einſchlagen des Menſchengeiſtes erſt die Kataſtrophe erzeugte, ſo iſt klar, daß er noch Zeuge des ewigen Frühlings geweſen, der aber bald durch die große Revolution verdrängt wurde, und deſſen Exiſtenz wir auch ohne einen Winkel der Ekliptik von 90° annehmen können; weil dieſer der Stetigkeit der aſtronomiſchen Geſetze widerſprechen würde, wie denn Steffens ſelbſt ihm nur eine mythiſche Exiſtenz zuzuſchreiben ſcheint. Ob vor jener Begebenheit Spitzen des

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 454, 474—475 (54).
[2] Vergl. Ebendaſelbſt, S. 426.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 80.

Urgeſteins ſchon hervorragten, oder dieſes in Horizontal-Schichten, wie de Luc behauptet,[1] gelagert, noch ganz bedeckt war, könnten wir füglich unentſchieden laſſen. Nach der Analogie des Mondes und anderer Planeten aber müſſen wir den erſten Fall annehmen. Die Erde als der geſchichtliche Planet unterſcheidet ſich von ihnen nur dadurch, daß die urſprüngliche Naturregelmäßigkeit der Kryſtalliſation ihrer Gebirge durch die große Revolution zerſtört wurde, vielleicht z. B. unter Anderem dadurch, daß das Streichen der Gebirge von Nord nach Süd, wie es in Amerika am reinſten hervortritt, durch das Streichen von Weſt nach Oſt unterbrochen wurde, beſonders als ein Theil der feſten Erdrinde ſich ſenkte,[2] die breite Erdbruſt der alten Welt gegen Norden ſich bildete und im Süden das Meer zuſammenfloß. Und wenn die Erde jetzt bedeutend niedrigere Berge, als ſelbſt kleinere Planeten, wie Mercur und Venus, hat: ſo konnten ihre höchſten Spitzen, durch die große Kataſtrophe zertrümmert und verkürzt, das Material für das Todtliegende und die Flötzläger abgegeben haben. So zeigt Steffens aus der Structur des Keſſels der Rieſenkoppe in Schleſien, daß hier ein ungeheurer Berg in der Mitte zertrümmert worden ſei.[3] Nachdem nun der Nordpol der Erde ſein bisheriges Palmenklima, durch was für ein Ereigniß es auch immer geweſen ſei, verloren hatte, und das große Südmeer über ihn hergeſtrömt war, ſetzten ſich die Flötzläger ab, bis ſie zur breiten Landbruſt des Nordens erwachſen, den Ocean nochmals ablaufen ließen.

Wenn Steffens dann in der Erdbildung immer von einer Mond- und Kometen-Epoche der Erde redet,[4] ſo iſt es richtig,

---

[1] Schubert: Die Urwelt und die Fixſterne, S. 265.

[2] Schubert nimmt das alte Atlantis als das verſunkene Feſtland (im Süden) an, an deſſen Statt ſich das neue gebildet habe (Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 32; Die Urwelt und die Fixſterne, S. 264—265).

[3] Alt und Neu, Bd. I., S. 222—226.

[4] Anthropologie, Bd. I., S. 212, 235, 237 u. ſ. f.

daß die Momente des vulcaniſchen Mondproceſſes und des kometariſchen Neptunismus auf dem Planeten in Eins geſetzt ſind, und in ihren Producten als Berg und Meer, Urgeſtein und Flötz zum Vorſchein kommen. Aber dieſe Totalität des Planeten iſt keine gewordene, ſondern eine ewige, wenn es wahr iſt, daß die Wirklichkeit beſſer iſt als die Möglichkeit, und zur Wirklichkeit die Totalität der Momente gehört. Indem die vorausgeſetzte Totalität unſeres Planeten nun aber Boden der Geſchichte werden ſoll, kann der Kampf und die zeitliche Succeſſion dieſer ſchon vorhandenen Principien allerdings eine Weile gedauert haben. Die übrigen Planeten aber haben, wenn die oben (S. 458–459) angeführten Schubert'ſchen Sätze über die phyſikaliſche Beſchaffenheit derſelben haltbar ſind, nicht eine ſolche ausgebildete Totalität des planetariſchen Lebens, als der geſchichtliche Planet, aufzuweiſen, Mars vielleicht allein ausgenommen, in welchem, als dem der Erde am ähnlichſten ſeienden, die Natur bis zur vollſtändigen Totalität und dem entwickelten Gegenſatze des organiſchen und anorganiſchen Lebens gedrungen ſein mag. Wenn dagegen die zwei der Sonne nächſten ſich mit ihren ungeheuren Kegelbergen der Regelmäßigkeit des vulcaniſchen Mondes nähern, ſo walten in den fernſten die hochfluthenden Gewäſſer des kometariſchen Momentes vor, obgleich beide Extreme inſofern auch Totalitäten ſind, als jenen atmoſphäriſche Proceſſe nicht durchaus fremd, dieſen ein innerer ſtarrer Kern eigenthümlich iſt. Die Aſteroiden müßten auch hierin die Mitte bilden.

b. Phyſiologiſche Anthropologie. Licht iſt allgemeine Seele, Seele des leiblich Werdenden; Seele iſt individuelles Licht, Licht des geiſtig Seienden.[1] Die ganze Pflanzenwelt betrachtet Steffens im Großen als einen liegenden Baum, deſſen Wurzeln an den Polen die Flechten ſind, dann treten die Nadelhölzer, weiter die Laubhölzer hervor; Rohrarten, Palmen, Farren-

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 5.

kräuterwaldungen bilden in den tropiſchen Aequatorialgegenden ſeine blättrige Krone. Dieſelben Verhältniſſe weiſt er nach, wenn wir die Vegetation von bedeutenden Berghöhen nach den niedrigern Gegenden zu betrachten, und vergleicht ſie mit einem umgekehrten Baum, deſſen Höhe ſich nach der Schneelinie richtet. [1] Das Bezeichnende der Vegetation (heißt es weiter) iſt die Aſſimilation der Elemente. Die thieriſche Aſſimilation iſt aus der zweiten Hand, ein Wiederkäuen der Totalorganiſation; denn was von den Thieren genoſſen wird, iſt ſchon aſſimilirt: ſie ſind pflanzen- oder fleiſchfreſſend. Nichts kann uns ſo innig von der Nichtrealität aller körperlichen Maſſen überzeugen, nichts den wahren Idealismus ſo unwiderlegbar darthun, als eine tiefer gehende Betrachtung der thieriſchen Ernährung. Alles, was wir äußerlich Maſſe nennen, eben das Unüberwindlichſte für die Sinne, verliert ganz ſeine Bedeutung, verſchwindet in der Organiſation und zeigt ſich wieder, aber keineswegs ſo als wäre es nur in ihr verſteckt. Die Bedeutung des Geſchlechts in ſeiner höchſten Vollendung iſt offenbar dieſe, daß jener urſprüngliche Gegenſatz, der ſich in der Unendlichkeit des Univerſums verbirgt, wie als Sonne und Erde, als Licht und Schwere im Ganzen, ſo als Mann und Weib in jeder Gattung, — die ganze innere Unendlichkeit der ſchöpferiſchen Natur in immer größerer Fülle ſich offenbaren muß. Das vegetative Leben der Pflanzen wird durch die Thiere abgewandt von der blos univerſellen elementariſchen Richtung, und dem innern Centro des Lebens zugewandt. [2]

Wo ein organiſch Lebendiges erſcheint, da iſt unmittelbare Offenbarung der Einheit. Daß die Animaliſation nichts Körperliches will, daß ſie, obgleich ſie nur in und mit dem Körperlichen erſcheinen kann, ein Unſichtbares zu enthüllen ſtrebt, iſt

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 64—67 (Schubert: Die Urwelt und die Fixſterne, S. 297).

[2] Ebendaſelbſt, S. 68, 194—195, 224, 231.

zu entſchieden, als daß wir es nothwendig finden ſollten, es weitläufig zu entwickeln. Dies Seelenartige (τὸ ψυχίδιον), in welches alles Leibliche der Natur ſich wie in einen innern unſichtbaren Abgrund verſenkt, aus welchem die Welt einer innern unendlichen Thätigkeit allmälig reifend hervorquillt, iſt die Sinnlichkeit. Die immer mehr geſteigerte Entwickelung der Thiere in der Geſchichte der Erde iſt nichts, als eine Enthüllung der Sinnlichkeit, als einer innern Sonne, die ſich, der äußern gegenüber, bilden will. Die ganze Außenwelt iſt das Aeußerlichwerden der Sinne, aber auch die Sinnlichkeit das Innerlichwerden der Außenwelt. In den höhern Sinnen dämmert die Perſönlichkeit. Das höhere Thier iſt zwar von der Gattung ergriffen; aber die Perſönlichkeit, die innere Realität des Individuums, äußert ſich dennoch auf eine verborgene Weiſe. So tritt die bildende Natur in immer engern Kreiſen dem Mittelpunkt ihres Lebens, der Enthüllung der ewigen Perſönlichkeit (das iſt aber nicht etwa die Idee der Menſchheit in Chriſto, ſondern die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen [1]) immer näher, und die ſechsfache Welt eröffnet die ſiebente, heilige der Geſchichte. Ein perſönlicher Geiſt, der ſich in die Vergangenheit verbarg, offenbart ſich in jedem Menſchen. Erſt da der Menſch, der Herr der Schöpfung, der Prieſter der Natur, hervortrat, ordnete ſich die Erde, erhielt

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 203, 475 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 93). — Steffens beklagt ſich etwas höher (S. 198) darüber, daß in dieſer Rückſicht Freunde und Feinde ihm ſo oft vorgeworfen, er predige den furchtbarſten Egoismus: und daß ſogar ein Philoſoph ganz unumwunden die Behauptung aufgeſtellt habe, das Streben, alle Perſönlichkeit zu vernichten, ſei ſelbſt den Freunden eigen, mit welchen er (Steffens) Jahre lang durch gemeinſchaftliche wiſſenſchaftliche Thätigkeit verknüpft war: ſo daß er, in der furchtbarſten Verblendung befangen, mit Menſchen in Verbindung getreten wäre, die dasjenige vernichten wollten, was ihm freilich das Heiligſte zu ſein ſchien. Steffens hat Recht und Unrecht zugleich. Als er mit Schelling in Verbindung trat, ſtrebte in der That das Identitätsſyſtem alle Eigenthümlichkeit zu vernichten, wogegen die theoſophiſche Naturphiloſophie allerdings wiederum die individuelle Perſönlichkeit für eine ewige Idee hielt.

ein jedes thieriſche Leben ſeine jetzige Geſtalt, wurden alle Kräfte dem Leben dienſtbar. Die menſchliche Geſtalt hat das Maß der Zeiten, den Rhythmus des Tages und Jahres beſtimmt. Ja mit der Ordnung der Erde entſtand auch die des Planetenſyſtems, des Univerſums. Der menſchliche Leib hat alſo eine unendliche Bedeutung, er deutet das löſende Wort Gottes; und dieſe Bedeutung iſt die Seele, als die unmittelbare Offenbarung jenes Wortes. Das Herz des Menſchen iſt die ganze Peripherie der Natur; und inſofern es dieſe iſt, durchaus vegetativ: inſofern es in unendlicher Beziehung gegen das Centrum geſetzt iſt, durchaus animaliſch. Das Gehirn iſt das unendliche Centrum: inſofern es dieſes iſt, durchaus animaliſch; inſofern es in unmittelbarer Beziehung gegen die Peripherie geſetzt iſt, durchaus vegetativ. (Welch' ein furchtbarer naturphiloſophiſcher Schematismus!) Der Leib iſt die Seele, in der Endlichkeit ihrer Erſcheinung gefaßt: die Seele ſelbſt, in ihrer größten Reinheit, das Unendliche des Leibes. Der Gedanke der Seele, mit welchem ſie ſich ſelber ergreift, umfaßt auf eine untheilbare Weiſe ihr ganzes irdiſches Daſein als Ein Leben; und nur in dieſem Gedanken iſt ſie ſich ſelber die Seele. Was den Menſchen vom Thiere trennt, iſt der Durchbruch des Unendlichen, das, als Denken, als eine Hineinbildung des Uranfänglichen in das hervortretende Leben, eine wahre innerlich aufgeſchloſſene Unendlichkeit iſt, und als eine ſolche erſcheint: die Schönheit, die wenigſtens als Möglichkeit eine jede menſchliche Geſtalt begleitet. Die Sprache iſt die unmittelbarſte Offenbarung der freien Perſönlichkeit. In der Natur iſt Alles durch die menſchliche Geſtalt — die innere Sonne des Univerſums — verſöhnt; in ihr, und in der Blüthe derſelben, dem Auge, ſpricht ſich das Ordnende und Erlöſende der ganzen Natur in ihrer göttlichen Tiefe aus. Die Urgeſtalt der Seele, wie ſie aus Gott geboren iſt, nennt die heilige Schrift als Vergangenheit das Paradies, als Zukunft den Himmel, dasjenige, worin bei allem Wechſel ewig die höchſte Einheit und

das Unveränderliche durchblickt.[1] Eine nicht zum vollſtändigen Durchbruch gekommene oder wieder in die Flucht geſchlagene Speculation, die zugleich an die Schleiermacher'ſche Dogmatik anknüpft, hat genug von der Idee des Abſoluten im Spiegel erblickt, um fortan nicht mehr von ihr laſſen zu können. Doch da ſie es nicht von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen kann, und das „menſchliche Erkennen" Gottes einen „thörichten Hochmuth" und eine „freche Vergötterung des Menſchen" nennt: ſo bleibt ihr nichts übrig, als zur einfachſten, unmittelbarſten Form dieſer Idee in Gefühl, Glauben, Liebe, die überall im Munde geführt werden, zurückzukehren, und ſolche „Andeutungen des Göttlichen" für „ganz etwas Anderes" zu halten, „als Gott erkennen."[2] Etwas Anderes ſind ſie freilich. Verdienſtlicher aber wäre es von Steffens geweſen, wenn er ſie bis zum Erkennen geſteigert hätte. Dagegen ruft er nur aus: „Ach! der Menſch kann das Größte wollen, aber es gelingt ihm nie. Stumpf ſteht er da, und ſtarrt im Erkennen das Höchſte an: und es zerbröckelt, wenn er es darſtellen will, unter den ungeſchickten Händen, daß nur die Liebe aus dem zertrümmerten Ganzen die verborgenen Züge herausfinden kann.[3] Und dieſe Demuth hat den Hochmuth, Philoſophie ſein zu wollen.

c. Pſychiſche Anthropologie. Iſt ein Uebergang vom Thiere zum Menſchen nicht ebenſo empörend, wie ein Uebergang vom Tode zum Leben? (Warum, wenn der Menſch das Anſich der Natur bildet? Denn das heißt, nach Steffens eigenen Sätzen, nichts Anderes, als daß er von Ewigkeit her ſchon in ihr angelegt war.) Kann der Menſch aus dem Thier erklärt werden? Iſt nicht eine neue Schöpfung, eine uranfängliche

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 241, 267—268, 286, 290, 301 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88, 126; Alt und Neu, Bd. II., S. 143—145), 306—309 (325; Alt und Neu, Bd. II., S. 165), 328, 345, 352.

[2] Ebendaſelbſt, S. 353 (454—456; Die gute Sache, S. 50).

[3] Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 729—730.

Geburt, außer aller Zeit mit dem Menſchen erſchienen, als er im Bilde Gottes erſchaffen ward?[1] Der Idee und Würde nach iſt allerdings der Menſch das Erſte, Urſprünglichſte, nicht aber der Zeit nach oder empiriſch. Ueber dieſen Satz hat Steffens ein ganz klares Bewußtſein: Schlummert nicht die ewige Perſönlichkeit in der menſchlichen irdiſchen Perſon, wie die Pflanze und das Inſect in den Elementen, die thieriſchen Sinne in dem allgemeinen Gefühle, die höhern Sinne in der thieriſchen Begier? Das Vorzüglichere darf keineswegs auf eine Priorität der Zeit nach Anſpruch machen. Die Entwickelungsgeſchichte der Erde zeigt auf eine entſchiedene Weiſe, daß der Menſch erſt in der letzten Epoche der allgemeinen Bildung hervortrat: ſie zeigt in frühern Epochen Verhältniſſe der Productionskraft der Erde, welche die Möglichkeit eines menſchlichen Daſeins ausſchloſſen. Alſo iſt der Menſch **entſtanden**. Wo muß die Erſcheinung des Geſchlechts im Bilde Gottes als eine Blüthe der Natur uns entgegentreten? (Geht die Knospe nicht in die Blüthe über? Und doch empörte Steffens vorhin der Uebergang des Thiers zum Menſchen.) Die göttliche ſchöpferiſche Kraft verbarg ſich in die Erde. In einer Zeit, in welcher die Natur im Ganzen jenen Punkt der höchſten Begeiſterung ihrer Productionen erreicht hatte, iſt ihr dieſe ihre höchſte That gelungen. Der Tag der Schöpfung brach erſt dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geiſtige Sonne in dem Innerſten des menſchlichen Geiſtes aufging und ſie umfaßte.[2] Steffens meint, die eigentliche Zeit ſei erſt mit der Entſtehung der menſchlichen Geſtalt entſtanden, ungefähr wie bei Kant die Zeit eine bloße Form der Sinnlichkeit war. Aber daraus würde folgen, daß die Menſchengeſtalt keine entſtandene wäre, weil ihr zeitliches Entſtehen eine abgelaufene Vergangenheit (die ſechs erſten Epochen der Erdbildung) vor-

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 363.

[2] Anthropologie, Bd. II., S. 363, 375, 369 (412); Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88 (Alt und Neu, Bd. II., S. 145).

ausſetzt. Hierüber ſcheint Steffens zu keinem deutlichen Bewußtſein gekommen zu ſein.

Nach dieſen Betrachtungen kommt Steffens endlich an ſeinen eigentlichen Gegenſtand, und charakteriſirt die Racen, die Temperamente, die Lebensalter u. ſ. f., indem er, nach einem vorausgeſetzten Schema der Quadruplicität, die Begriffsbeſtimmungen und Unterſchiede dieſer Stufen auf einander zu reduciren ſucht. Er legt dabei die vier Temperamente zu Grunde, und vergleicht dem ſanguiniſchen oder genießenden Temperamente das Kind und die Negerrace, dem choleriſchen oder thätigen das Jünglingsalter und die Malayen, dem melancholiſchen oder ſehnſüchtigen den Mann und die mongoliſche Race, dem phlegmatiſchen oder leidenden (gleichmüthigen) das Greiſenalter und die Amerikaner. Das Bezeichnende der europäiſchen Race ſei ein urſprüngliches Gleichgewicht aller Neigungen. Dies „Gleichmaß der ganzen Schöpfung in dem Menſchen" wird dann auch die Unſchuld genannt, „der verhüllte Urkeim des ganzen Geſchlechts, aus welchem alle Mannigfaltigkeit der Geſchlechter, der Stämme, der Völker, der Perſonen ſich entfaltete," die eben ſämmtlich nur einſeitig ausgebildete Richtungen dieſes Urtypus ſeien. In Europa iſt es Steffens daher, „als wollte der freundliche Garten, deſſen Untergang das kämpfende Geſchlecht bedauert, unter den Füßen des friedlichen Geiſtes ſich geſtalten." Dieſe Unſchuld des Paradieſes, die Einheit mit der Natur, ſoll dann natürlich auch das Urſprüngliche, Erſte, und zugleich, als die ewige Perſönlichkeit, die anfangende Geburt der Freiheit ſein.[1] Vielmehr iſt die Freiheit die aus dem Verluſt der blos natürlichen Unſchuld entſproſſene Blume des geiſtigen Eigenthums, und nicht eine unmittelbare Naturgabe des europäiſchen Geſchlechts; ſondern die reifſte Geſtaltung derſelben iſt nur aus dem Grunde das, und zwar letzte, Product der europäiſchen Cultur, weil dieſe durch die

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 421—429, 440—451, 438, 413—415.

Zerwürfniſſe der Geſchichte hindurch ſich jene Freiheit erſt ſelbſtthätig zu erringen hat.

Dieſe Anthropologie endet mit dem Reſultat, daß die ewige Perſönlichkeit (hier wird ſie, im Gegenſatze zu den frühern Behauptungen, als „die wahre Urgeſtalt, das Bild Gottes im Innerſten," als Jeſus Chriſtus genommen), die vom Anfange an als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur herblicke, durch die dreifache tiefe Sünde unſerer Zeit — die Abſolutheit des irdiſchen Beſitzes, der irdiſchen That und des irdiſchen Erkennens — verunſtaltet ſei: und der Geiſt Gottes alſo richtend über die Welt ſchreite, und die Zeit vorbereite, in welcher die befreiten Urgeſtalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. Die verſchiedenen Elemente des Lebens ſuchen ſich wechſelſeitig zu verdrängen. Dadurch verrathen ſie für das Erkennen ihre eigenthümliche Natur; und was an ihnen weſentlich, ewig iſt, wird eben offenbar im Gegenſatz gegen das eitele und nichtige Streben, welches, über die beſtimmte Form herausgehend, eine äußere Allgemeinheit durch innere Sonderung (Sünde) ſucht, an der Stelle der äußern Sonderung (Freiheit des Eigenthümlichen), die Eins iſt mit der innern Allgemeinheit und Einheit der Geſinnung (Liebe). Die Einheit Aller iſt freilich das Höchſte; aber ſie iſt nur durch die völlige Sonderung, durch die vollendete Perſönlichkeit.[1] Was nun das Nähere jener Zerrbilder unſerer Zeit in Bezug auf das Staatsleben ſei, beſchreibt die folgende Schrift.

3. Die Caricaturen des Heiligſten enthalten die Grundzüge einer Politik, worin es bei Steffens zu viel größerer Beſtimmtheit und Entwickelung kommt, als bei der übrigen Schule, Schelling nicht ausgeſchloſſen: Aus der Religion entſpringt alles Daſein, alles Leben; ſie iſt die Wurzel und Blüthe,

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 454—456; Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 215; Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 130.

und die innerſte lebendige Mitte aller Verhältniſſe. Wir haben, um dies in jeder Rückſicht anſchaulich darzuſtellen, die Ideen, ſo wie ſie ſich, zwar aus der Religion entſprungen, doch ſelbſtgenugſam zu geſtalten ſtreben, entwickelt. Der Kampf des Lebens tritt hervor; ſie vermögen nicht, ihn abzuweiſen: Diſſonanzen erzeugen ſich, ſie können ſie nicht löſen. Wie der Staat in und mit der Kirche iſt, lebt, in ihr die einzige Löſung ſeiner Aufgabe findet, wie auch hier der Kampf unſeliger Verirrungen auf einen ſtillen Frieden deutet, der zwar nie erſcheinen kann, aber dennoch das Ordnende der Zeiten eine ſchöne Zukunft aufzuſchließen verſpricht, ſollen dieſe Betrachtungen darzuthun ſtreben. Können wir läugnen, daß wir in einer revolutionären Zeit leben? Wer darf hervortreten, ſagend, ich habe gefunden, was die Beſſern vereinigen wird? Gibt es einen, auch der Herrlichſte, der mehr bildete, als eine Parthei? Gibt es eine Anſicht des Lebens, durch welche in und für ſich jene Verwirrung gehoben iſt? Sie kann nur werden, inſofern ſie ſchon da iſt; ſie muß ſich ſelbſt vorausſetzen. Was das tiefſte Erkennen ſucht, das offenbart ſich unmittelbar durch die Liebe,[1] die das Weſen Gottes darſtellen will; ſie ſoll den mächtig werdenden Verſtand gewinnen, nicht unterdrücken. Der Verſtand ſoll ſich beugen vor dem alleinigen Gott der Liebe, damit er erkannt werde als der Geiſt aller Gaben.

---

[1] Man erſchrickt, bis wohin die Philoſophie mit einem ſolchen Principe kommen kann, wenn man es ganz ernſthaft als ein ſolches aufgeſtellt findet in einer ſo eben erſchienenen Broſchüre: „Von der Liebeslehre. Aufgeſchrieben von La Motte Fouqué," 1837, der ſich auch ſchon früher der Philoſophie nicht ganz fremd dünkte, indem er 1813 die philoſophiſchen Fragmente aus Hülſens literariſchem Nachlaß beim Publikum durch ein Vorwort einführte (Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., Heft 2, S. 264—267). „Die Wiſſenſchaftslehre," beginnt Fouqué ſeine neue Philoſophie, „ſtellt als Princip die Anſchauung: Ich = Ich. Die Liebeslehre ſtellt als Princip das Gefühl: Ich < Gott; wobei aber zugleich die Empfindung der Unähnlichkeit des Ichs zu Gott ſchmerzlich vorſchlägt, und ſomit die Sehnſucht nothwendig erwacht nach der Erreichung des auf ewig wiederherzuſtellenden, neu beſeelenden, und ſomit auf ewig beſeligenden Verhältniſſes: Ich ∾ Gott" u. ſ. f. u. ſ. f.

Die Liebe entſagt dem Verſtande nicht, erkennt ihn vielmehr in ſeiner Herrlichkeit an, wenn er ſich auf göttliche Art kund thut. Wir bezeichnen unſere Hoffnung nicht blos als ein unbeſtimmtes Gefühl, ſondern begründen ſie vielmehr als einen *verſtändigen Glauben*. Das Erkennen iſt wach geworden in unſerer Zeit und unſerem Volk, und läßt ſich nicht abweiſen. Das rohe Wiſſen iſt nur durch das wahre Erkennen zu überwinden.[1] Dies ſoll aber eben nach Steffens nur der Glaube ſein.[2]

Die Idee des Staats. Das Gefühl der *Freiheit* iſt aus der ganzen Richtung der geſammten Bildung unſerer Zeit entſprungen; allmälig wuchs es empor, und hat das ganze Geſchlecht durchdrungen. Nur die Philoſophie kann uns retten. Ihr allein gebührt es zu lehren, was Freiheit ſei. *Willkür* oder äußere Freiheit der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem iſt nicht die wahre Freiheit: jene ſoll vielmehr geopfert werden für dieſe, aber nicht *durch* dieſe. Alles Göttliche iſt von Gott, iſt aber Gabe und Selbſtthat zugleich. Die Idee des Staats iſt von der Kirche nichts Verſchiedenes; ſie iſt die Gemeinſchaft der Heiligen. Der Staat will in der Nothwendigkeit die Freiheit retten. Die unſerer Zeit eigenthümliche Richtung des ganzen Geſchlechts gegen die Natur will die Freiheit erkämpfen. Denn hier in der Natur iſt die Stätte des Erkennens, oder nirgends. Die Natur wird ſelbſt als in einer geſchichtlichen Entwickelung begriffen erkannt. Sie hat einen anfangsloſen Urſprung; denn nicht in der Zeit iſt ſie geworden. Vielmehr ſetzt alles Sein eine Natur voraus. Die Zeit iſt ſelbſt erſt durch die Natur, mit ihr; ſie iſt die Offenbarung der Zeit, kann daher nicht in ihr geworden ſein. Dieſe nie gewordene Natur iſt die göttliche, die ſich ſelbſt offenbart in der erſcheinenden, — die ſchaffende und erzeugende Kraft in ihr. (Mußte ſie ſich aber nicht ewig offenbaren? Und wird damit

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. V–VI; S. 8–9, 11–14, 23, 31.

[2] Anthropologie, Bd. II., S. 233–234.

nicht die Erſcheinung ſelbſt zu einer ewigen?) Was urbildlich in unſerm Innern, wie im Innern unſeres ganzen Geſchlechts ſich zeigt, das offenbart ſich vorbildlich durch das bedeutende Leben der Natur. Die wahre Natur des Menſchen kann nie geworden ſein, und ſeine Geburt in der Zeit gehört nur zu ſeiner Erſcheinung. Vor einem jeden Menſchen, wie vor der Geſchichte des ganzen Geſchlechts, liegt ein Paradies, ſeine urſprüngliche, eigenthümliche Natur, wie ſie aus Gott erzeugt war. Sittlichkeit iſt das Beſtreben, ſich in ſie wieder hineinzubilden. Wir ſind uns der Selbſtſchuld wohl bewußt; aber die Befreiung ſteht nicht in unſerer Gewalt. Indem die Religion den Zwieſpalt in uns, abgeſehen von aller Zeit, zu löſen ſucht, ſo daß ihr Thema der tiefgefühlte Verluſt der Seligkeit und ihre Wiedererlangung durch die Erlöſung iſt, will der Staat den Zwieſpalt unter uns heben: ſo daß das gemeinſchaftliche Leben als ein wahrhaft gemeinſames erſcheint, daß ein Jeder durch Alle und Alle durch einen Jeden frei werden. Wir müſſen den Staat nothwendig als eine Aeußerung der Vernunft, alſo der Freiheit, betrachten. Der Staat will und kann nichts Anderes wollen, als das Höchſte, das Göttliche in Allem. Die inwohnende Seele des Staats, die ganz in einem Jeden ſich als Freiheit ausſpricht, iſt nur auf das Göttliche gerichtet. Wenn wir in der Vergangenheit der Geſchichte jene Unſchuld nicht entdecken, ſo rührt es nur daher, daß wir nicht das, was in ihr das Weſen iſt, die göttliche Natur in der Vergangenheit, von dem, was nur ein vorübergehendes Scheindaſein in ihr hatte, zu trennen wiſſen.[1]

Alle Eigenthümlichkeit der Menſchen gründet ſich auf den Urgegenſatz, der, urſprünglich, wie die Vernunft ſelbſt, ewig ſich darſtellt, um ſich ewig zu vernichten: auf den Gegenſatz von Sein und Erkennen, Natur und Geiſt. Auf eine völlig in ſich

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 16, 19 (Th. II., S. 473—474), 21, 25, 30, 32—33, 36, 39, 44—46, 54—55, 59, 89, 65.

gegründete, ſich ſelbſt genügende Weiſe wird dieſer Gegenſatz als beſtehend und aufgehoben zugleich geſchauet in dem, was wir Unſchuld und Weisheit nennen, welche die beiden Grundformen der in dem Göttlichen des menſchlichen Weſens gegründeten Unterſchiede in der größten unveränderlichen Reinheit darſtellen, und in welchen der Grund der Verſchiedenheit der Stände, als der ſelbſtſtändigen Elemente des Staats, geſucht werden muß. Der Staat nämlich, inſofern er ſich der Idee nach zu geſtalten ſucht, ſtellt die Hineinbildung des Seins in das Erkennen dar. Die Menſchen, als Organe des Staats, als eins mit ihm, indem ihr Leben in ſeinem aufgeht, leben entweder aus der Fülle einer in ſich ſichern Natur, — das überwiegende Sein, den Grund und Boden, das geſtaltende, leibliche Element des Staats (den Nährſtand): oder aus der unendlichen Fülle des ſich ergreifenden Geiſtes, — das überwiegende Erkennen, die Hoffnung und Blüthe, das erzeugende, geiſtige Element des Staats (den Lehrſtand) bildend. Werden dieſe Urſtände des Staats äußerlich auf einander bezogen, ſo daß ſie ihr Recht gegen einander behaupten wollen, dann ſind ſie beide nichtig: geſtalten ſich beide, ihrem Weſen nach, als in einer eigenen Welt, dann werden ſie nicht auf endliche, ſondern auf unendliche Weiſe, nicht äußerlich und theilweiſe, ſondern innerlich und ganz auf einander bezogen, nicht durch das Recht, welches Zwieſpalt, ſondern durch die Liebe, die den Frieden erzeugt.[1]

Der Bauernſtand iſt die Darſtellung der allgemeinſten Einheit des natürlichſten Geſchäfts durch Gemeinden. Der Bauer lebt mit der Pflanze, mit den Thieren, mit den Naturelementen; er hat eine Stätte gefunden auf der Erde, oder vielmehr die urſprüngliche Heimath, das Paradies, noch nicht verloren. (Vorher hatte der Europäer dieſen Vorzug.) Daher ſcheint uns dieſer Stand vorzugsweiſe die Stätte der Unſchuld. Der Ackerbau

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 61, 65 — 66.

war von jeher mit der Religion verbunden; er iſt der übrig gebliebene, nie ganz zu verdrängende Mythus, in welchem menſchliche That und Naturthat in Eins verſchmelzen. So wie derjenige, der die Natur als ein Ungöttliches betrachtet, die Bedeutung des Ackerbaues nicht begreifen kann: ſo muß auch die Bedeutung des Bürgers und ſeiner Hantierung demjenigen ein Räthſel ſein, der nicht in der Mannigfaltigkeit ſteigender Bedürfniſſe eine ſich durchwindende Idee zu erblicken fähig iſt. Alle bürgerliche Hantierung, die, äußerlich angeſehen, nur dem Bedürfniſſe dient, iſt nur die verhüllte Kunſt: und nimmt durch den innern und tiefern Sinn wahrer Innungen ſelbſt eine kunſtmäßige Bedeutung an. Der Bürgerſtand iſt die Darſtellung des Individualiſirens mannigfaltiger Geſchäfte durch die Corporationen. Wir erkennen die Keime einer Zeit, in welcher jedes äußere Geſchäft als ſein höchſtes Ziel die Darſtellung des Göttlichen betrachten ſoll. (Das kam ſpäter auch bei den St. Simoniſten vor.) Ich ſuche in der Idee des Staats die Einheit der Thätigkeit der Perſon mit einer über die Zeit hinausliegenden Perſönlichkeit, und das Begründende der erſcheinenden Perſon und ihrer That in derſelben urſpeünglichen Einheit. Das eigentliche Lebensprincip, der Grund und das Immanente des Staats, inſofern er die Offenbarung einer Idee ſein ſoll, iſt ganz und durchaus die Religion.[1] So weit geht es ganz gut. Nun ſoll aber der Adel, als die Darſtellung des Individualiſirens der Perſon, die Freiheit, die der Bürger und Bauer nicht als Einzelner, ſondern nur in der Corporation darſtellt, vielmehr als inneres, unveräußerliches Eigenthum der Perſon beſitzen, und damit erſt die Freiheit des Staats auch für die Erſcheinung da ſein! Dem Adel wird hiernach der ruhige, müheloſe Genuß, Beſitz und Verwirklichung deſſen urſprünglich zugeſtanden, was die andern

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 70, 80—81, 83—84; Th. II., S. 208, 143, 462 (Die gute Sache, S. 33).

Stände (den Gelehrten mit eingeſchloſſen) nur in harter Arbeit und mühevoller Anſtrengung ſtrebend erringen können! Ja, Steffens geht faſt ſo weit, ihn zu einem geborenen Beamtenſtande zu machen, da er ihm die freie bedeutende That im Staate ausſchließlich überläßt.[1]

Auch kann Steffens das naturphiloſophiſche Schematiſiren noch immer nicht ganz verbannen, reducirt dabei indeſſen zuletzt den Staat doch auf die ganz richtige Kategorie des organiſchen Lebens.[2] Ueberhaupt iſt der wahre ſittliche Geſichtspunkt des Staats feſtgehalten, wie wir ihn bei Hegel, der ihm auch in manchen Einzelnheiten folgt, wiederfinden werden: und die Quelle der Caricaturen in dem einſeitigen Feſthalten der blos juridiſchen Richtung nachgewieſen.[3] Daß die wahrhaft freie Verfaſſung nicht in der Urkunde beſtehe, und die wahren Stände doch immer die Geſetzgeber ſeien, iſt ſchon richtig. Aber warum ſcheint es Steffens zu verſchmähen oder hält es wenigſtens für geringfügig (obgleich ein Verfaſſungsentwurf von mächtiger Hand nicht ganz verwerflich ſei), daß das geſchriebene Geſetz auch ausſpreche, was die Subſtanz des Volksgeiſtes iſt, und dieſe ſomit vor Willkür garantire?[4] Steffens ſcheint hier, wie in manchen andern Punkten, ſich ſelber nicht ganz klar, ſondern uneins mit ſich geweſen zu ſein. Was er denn hin und wieder dadurch zu verdecken ſucht, daß er Andern Misverſtändniſſe ſeiner Lehre vorwirft.[5] Doch zeigt er ſich im Ganzen, bei manchen retrograden Anſichten, in dieſer Schrift wenigſtens noch, als ein gemäßigter Liberaler: In unſern Tagen iſt es eine herrſchende Ueberzeugung aller europäiſchen Völker, daß eine gemäßigte (conſtitutionelle)

---

[1] Die gute Sache, S. 33; Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 96—99 (131—132, 316, 320).

[2] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 103—104; Th. II., S. 217, 649—651, 655, 657—658.

[3] Ebendaſelbſt, Th. II., S. 433—434 (Die gute Sache, S. 52).

[4] Ebendaſelbſt, Th. I., S. 133.

[5] Ebendaſelbſt, Th. II., Vorrede, S. v; S. 1, 630.

Monarchie mit einer Repräſentation aller Stände die wahre zeitgemäße, zweckmäßigſte Verfaſſung ſei. Ein jeder nicht conſtitutioneller Staat iſt ein interimiſtiſcher. Die Regenten theilen dieſe Ueberzeugung, und haben ſich nicht geſcheuet, es im 13ten Artikel der Bundesacte öffentlich auszuſprechen. Wer wagt es, mit der Behauptung aufzutreten, daß den Fürſten dieſer Entſchluß nur durch die Umſtände abgedrungen war, daß ſie nur täuſchen wollten? [1]

Nachdem Steffens auf dieſe Weiſe „das unſterbliche Weſen des Staats" dargeſtellt (ſpäter bemerkt er im Kantiſchen Sinne: Eigentlich iſt eine jede lebendige Staatsform eine Republik, und jede andere Form eine Caricatur [2]), macht er nun den Uebergang zur Schilderung der Caricaturen dieſes Heiligſten: Das Böſe — die Selbſtſucht — ſucht alle Realität in der Trennung, das Gute — die Liebe — in der Einheit. Als Wille iſt das Böſe poſitiv, in der Ausführung negativ: Handlung ohne wahrhaftes bleibendes Product, Thun ohne That. Das Product iſt lediglich Verzerrung, Heraustreten einer Richtung, die in ihrer Vereinzelung ihr ſelbſtſüchtiges Streben, aber auch ihre eigene Nichtigkeit offenbart, und damit die innere Wahrheit des Ewigen und Einen beſtätigt. [3] Solche Caricaturen ſind: „Der Bequeme, oder Glückſeligkeit und Ruhe;" und „Die Unruhigen, oder Freiheit und Deutſchheit." [4] In Bezug auf den Bauer kommen die Extreme vor: „Jeder wirkliche Bürger iſt Bauer, und nur Bauern können Bürger ſein;" — „Der Bauernſtand kann nie einen eigenen Stand bilden, am wenigſten als ein eigenes bleibendes Element im Staate angeſehen werden." Caricaturen des Bürgerſtandes ſind: einerſeits gänzliche Aufhebung der Zünfte

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 358 (Th. II., S. 187; Die gute Sache, S. 37), 134, 143—144.

[2] Ebendaſelbſt, Th. II., S. 183.

[3] Ebendaſelbſt, Th. I., S. 166—167.

[4] Ebendaſelbſt, S. 174, 197.

und abſolute Gewerbefreiheit, damit aber ins Unendliche gehende Induſtrie, Verfeinerung aller Bedürfniſſe, Theilung der Arbeit, und allgemeine Abhängigkeit der Conſumenten und Producenten von einander; andererſeits Rückkehr zu einfachern Sitten, und Verminderung der Bedürfniſſe. In Rückſicht auf den Adel hält nach Steffens die eine Parthei die Unwandelbarkeit des Feudal-Adels feſt, die andere behauptet dies Element als durch die lebendige Entwickelung der Geſchichte völlig ausgeſchieden. Die wahre ſeit Jahrhunderten ſtill und allmälig vorbereitete Ausgleichung beider Verzerrungen ſieht er nicht übel in der Pairie, die er einen rein bürgerlichen Adel nennt, den einzigen, der übrig geblieben ſei (und der mit der Aufhebung der Erblichkeit ſich in einen reinen Verdienſtadel verwandeln würde). Bei Gelegenheit des Gelehrten kommt er unter Anderem auch auf die „Preßfreiheit, als ein nothwendiges Element des Staats," zu ſprechen, und ſucht auch hier die fehlerhaften Extreme zu vermeiden. Er nennt die Preſſe „die Kammer der von Gott berufenen Seher, derer, die die heilige Zukunft zu deuten haben, die Oppoſition gegen die Verfaſſung ſelbſt, die erhabene Stelle des tiefſten, bedeutungsvollſten Kampfes. Diejenigen, die mit Starrſinn herkömmliche Formen der Knechtſchaft erhalten wollen, behaupten, es habe das Volk die Reife, die Mündigkeit nicht, die erforderlich ſei, um an einer freien Unterſuchung Theil zu nehmen: als wenn dieſe Reife auf irgend eine andere Weiſe, als eben durch die freie Unterſuchung ſelbſt, herbeigeführt werden könnte. Cenſur iſt Leibeigenſchaft des Erkennens, Beſchränkung des heiligſten Eigenthums, abſolute Hemmung der freien Entwickelung des Staates." [1]

Von den Caricaturen einzelner Stände erhebt ſich Steffens im zweiten Theile zu den eigentlich politiſchen. Das erſte Zerrbild in

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 245, 249, 252: 281 — 293: 309, 320, 329, 100: 340, 342 flg., 361, 375; Die gute Sache, S. 34.

Bezug auf Staatsverfaſſung iſt die Lehre Hallers oder die Legitimität, patriarchaliſche, kriegeriſche und theokratiſche Staatsformen vertheidigend, und die Völker aus dem wahrhaft Revolutionären und Demagogiſchen der Reformation unter die Hierarchie der katholiſchen Kirche (wie Schlegel) wieder zurückzuführen ſtrebend. Die zweite Caricatur liefern die franzöſiſche Revolution und Rouſſeau's Contrat social, aus welchen die Anſicht von unverletzbaren Menſchenrechten, von Freiheit und Gleichheit in des Menſchen eigener Bruſt entſpringe, der wahre Sinn des echten Proteſtantismus. Das erſte Princip führe auf abſolute Stabilität, das andere auf ſtete Umwälzungen: jener Anſicht ſei das überlieferte Daſein Alles ohne eine zugeſtandene Realität der Gedanken, ſie wolle die Vergangenheit als ſolche zugleich als eine Zukunft ſetzen; dieſe behaupte die Realität der Gedanken und die bloße Idealität eines gegebenen Daſeins, ſie ſtrebe die Zukunft ohne Vergangenheit zu geſtalten und dieſe nur als einen widerſtrebenden Stoff zu betrachten. Das Herausheben dieſer Widerſprüche beider Anſichten erzeuge die dritte Caricatur, die der einſeitigen Adminiſtration (als Regiment der Beamten und der ſtehenden Heere), welche nicht die Einheit beider, vielmehr nur das äußere Gleichgewicht, die Indifferenz ſuche, indem ſie der behaupteten Realität der Ueberlieferung ihre nothwendige Idealität, der behaupteten Realität des Bewußtſeins ebenſo ſeine nothwendigr Idealität und umgekehrt entgegenſtellt: ſie ſuche die Forderungen der Zukunft durch die Gewalt der Vergangenheit, die Anſprüche, die dieſe macht, durch die Macht der Zukunft zu hemmen; ſie ſelbſt ſei indifferent gegen beide Richtungen.[1] Es hält nicht ſchwer das Urbild zu dieſer Caricatur, das Steffens im Auge hatte, herauszufinden.

Um dieſen Zerrbildern zu entgehen, führt Steffens nun die

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 231, 274, 299—300: 301, 319—320, 318; 264, 306, 321, 332, 429—431 (350).

Idee des Staats auf die Religion zurück: Der Staat ſoll erkennen, daß die ewige Liebe, oder, was daſſelbe iſt, die göttliche Gnade das einzig treibende Princip in ihm iſt. Durch die wahre Freiheit, die, könnte ſie auf der Erde erſcheinen, alle Wahl (Willkür) ausſchließen würde, entſteht der reine Wille, der eins iſt mit dem allmächtigen Geiſte (ſehr gut!), der waltet durch alle Zeiten, eins alſo auch mit der Natur. Es gibt nicht drei auch innerlich von einander getrennte Regionen, die des Ewigen (des Glaubens) als Religion, die des Unendlichen (abſtrahirten Allgemeinen) als Wiſſenſchaft, die des Endlichen (abſtrahirten Beſondern) als Staat. Dieſe drei Welten ſollen ſich vereinigen; und dieſe Einheit für das erſcheinende Leben iſt der Staat. Eine abſolute Darſtellung des Abſoluten durch eine irdiſche Sprache iſt ſo unmöglich (iſt das nicht ganz Kantiſch geſprochen?), wie die abſolute Geſundheit des Staats. Wo ſie wäre, würde eine Trennung der Darſtellung und des Lebens unmöglich ſein; Beide wären eins, und dieſe Einheit wäre die Kirche.[1] Nun, exiſtirt die Kirche etwa nicht? Oder ſoll auch ſie noch das Abſolute nicht abſolut offenbaren? Bürgerliche Freiheit, die ihm eins iſt mit der politiſchen und ſittlichen, erkennt Steffens dann in der völligen Geſundheit und ungehemmten Entwickelung der Familie und der Corporation, in den Adelsmajoraten, in der doppelten Repräſentation durch zwei Kammern, in der Oeffentlichkeit ihrer Verhandlungen, in den Geſchwornengerichten, die er ein reuiges Selbſtbekenntniß nennt, in der Erblichkeit der königlichen Gewalt u. ſ. f.,[2] — Beſtimmungen, worin die Hegel'ſche Rechtsphiloſophie, die, nach den Daten der Vorreden zu ſchließen,[3] noch einen Monat vor dem zweiten Theile der Caricaturen herauskam, gänzlich mit ihm übereinſtimmt.

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. II., S. 473—476 (Die gute Sache, S. 12), 504, 519—520.

[2] Ebendaſelbſt, S. 524—627 (Die gute Sache, S. 38).

[3] Ebendaſelbſt, S. VIII (Hegels Werke, Bd. VIII., S. 21).

4. Religionsphiloſophie. Die Religion iſt wie in Einer Rückſicht rein geſchichtlich, ſo in der andern rein individuell: ſie iſt Beides zugleich, in unergründlicher Einheit; und es iſt Keinem, der nicht blos über Religion ſprach, ſondern religiös iſt, jemals gelungen, ſeine Individualität auszuſchließen. (Bei Steffens wenigſtens iſt es ſo geweſen, wie die Folge zeigt.) Ermüdet von dem langen Kampfe mit einem Wiſſen, welches nicht allein innerhalb ſeiner Grenzen, ſondern auch da, wo es nicht hinreicht, ſich in ſich begründen wollte, fing ich an, mich an das Chriſtenthum zu wenden, fing ich an, mehr zu ahnen als zu glauben, daß der Heiland der Welt auch der Erlöſer des Denkens, der Erretter der verirrten Vernunft von ihren eigenen Verirrungen ſei. Es wird denjenigen, die meine Schriften kennen, nicht ſchwer ſein, dieſe Neigung anfänglich mehr durch ein ahnendes Gefühl erregt, als auf einem feſten Glauben beruhend zu finden. Einige glauben, man müſſe die als geſchichtlich angegebenen Umſtände, unter welchen das Chriſtenthum erſchien, die äußere Form der Ueberlieferung von ihrem Weſen trennen: während Andere eine ſolche Trennung der Form und des Weſens für durchaus unerlaubt, ja frevelhaft halten. (Ein Gegenſatz, den auch Jacobi und Schleiermacher ihrer Theologie zu Grunde legten.) Wir glauben feſt an eine zu einer beſtimmten Zeit erſchienene Offenbarung Gottes im Fleiſche. Man behauptet, daß die Erzählungen von dem Heilande mythiſchen Urſprungs ſind. In den alten Mythologien der verſchiedenſten Völker entdeckte man eine Uebereinſtimmung, die auf ein tiefes, dem menſchlichen Geiſte eingeprägtes Daſein und Leben in einer Welt deutete, die dem Verſtande verſchloſſen, nur durch die erzeugende, lebendige Einbildungskraft wird und gedeiht. Das religiöſe Gefühl, ſagen unſere Gegner, iſt ein Gefühl der Abhängigkeit, durch welches der ſelbſtſüchtige Wille in uns gänzlich vertilgt wird. Das verborgene Geheimniß des Chriſtenthums, welches in die Mythen verhüllt iſt, hat Alles, was die Selbſtſucht erzeugt, in ſeiner

Nichtigkeit dargeſtellt, und die ewige Ordnung Gottes in der erſcheinenden Welt anerkannt, durch welche die Nichtigkeit der ſinnlichen Perſönlichkeit entſchieden gelehrt wird. So kann das mythiſche Chriſtenthum als ein Erziehungsmittel angeſehen werden, welches den Werth verliert, jemehr der gebildete Verſtand das Ewige der Weltordnung anerkennt. [1]

Dieſer zuerſt von Schleiermacher verfochtenen Anſicht, welche Steffens nun eben die falſche Theologie, auch nach Scheibel eine gnoſtiſche nennt, ſtellt er jetzt ſeinen wahren Glauben entgegen: Der chriſtliche Glaube, wie er durch Luther wieder lebendig wurde in der Geſchichte, iſt das Abſolute; ſein innerſtes Weſen iſt ein abſolutes Leben, ein Daſein. Die Liebe iſt das innerſte, das heiligſte Myſterium, der Kern und das Weſen des Chriſtenthums. Aber kann die Liebe aus einem Gefühl abgeleitet werden? Wir läugnen keineswegs, daß ein Gefühl die Stätte der Religion in der menſchlichen Seele ſei, wenn wir auch nie zugeben können, daß ſie aus dieſem Gefühle hergeleitet werden kann. Was wir hier Gefühl nennen, iſt die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungetheilten, ſowohl ſinnlichen als auch geiſtigen Daſeins, der Einheit der Perſon und ihrer ſinnlichen und geiſtigen Welt. Die Ueberzeugung, daß alles Irdiſche nicht blos ein Vergängliches, für das Ewige Nichtiges, ſondern auch im tiefſten Grunde ein Böſes wird, wenn es für ſich ſein will, können wir nicht aus uns ſelber erhalten; denn alles menſchliche Treiben iſt ſündlich von Anfang an. Eine ſolche Ueberzeugung von dem tiefen Verderben alles irdiſchen Daſeins entſteht nicht durch Forſchungen oder Erklärungen irgend einer Art; ſie iſt vielmehr urſprünglich gegeben. Es iſt eine Thatſache, es iſt ſo; wir erkennen es unmittelbar, mit Furcht und Zagen. Dieſe Erkenntniß iſt die Wurzel und die Frucht

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 19; Von der falſchen Theologie und dem wahren Glauben, Vorbericht, S. III—IV; S. 7, 18, 33, 33, 55—62.

des Chriſtenthums zugleich, die Grabestiefe, durch welche wir wandeln müſſen an der Hand des Heilands.[1] Eine ſchlechte Diſtinction macht Steffens, wenn er ſagt, daß das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit offenbar wurde, als der Heiland erſchien, enthüllt aber erſt im Reiche Gottes wird.[2] Von hier geht dieſe Theologie dann dazu fort, das chriſtliche Dogma in Weiſe der unmittelbaren Vorſtellung zu nehmen, indem Steffens „nicht als ein Schriftgelehrter, ſondern als ein Mitglied der Gemeinde öffentlich reden" will;[3] was dann weiter kein philoſophiſches Intereſſe haben kann. Nichts deſto weniger müſſen wir ſeine Erklärung des Abendmahls, „das nicht ſinnlich, ſondern geiſtig verſtanden werden ſoll," für eine durchaus allegoriſche ausſprechen: Der Heiland hat uns gelehrt, dieſe ewige, liebevolle, unerklärliche Hingebung ſeiner dem Geſchlechte und einem Jeden auf gleiche Weiſe geweihten Perſönlichkeit den Genuß ſeines Leibes und Blutes zu nennen.[4] Ebenſo will er die Wunder in höherem Sinne deuten.[5] So unmöglich iſt es, bei dem beſten Willen, den unmittelbarſten Wortverſtand der Bibel feſtzuhalten. Und iſt jedes Bildliche in der Religion nicht mythiſch? Im Verlauf der Schrift „Von der falſchen Theologie" behandelt er Zeitfragen über den Pietismus, die Union u. ſ. f.: die letzte auch in dem Werke, „Wie ich wieder Lutheraner wurde;" was wir hier aber ebenfalls übergehen müſſen.

In der zweiten der ſo eben angeführten Schriften, worin er entwickelt, was ihm das Lutherthum und Chriſtenthum ſei, ſagt er: Die innerſte Eigenthümlichkeit eines Menſchen, der Ausdruck ſeiner ewigen Perſönlichkeit, hat ihre Geſtalt, die nie in

---

[1] Von der falſchen Theologie u. ſ. f., S. 63, 73—74 (Polemiſche Blätter, H. I., S. 47), 99—100, 108—109, 113—114.

[2] Ebendaſelbſt, S. 124.

[3] Ebendaſelbſt, S. 162.

[4] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 135; Von der falſchen Theologie u. ſ. f., S. 247—248.

[5] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 114—126.

der Erſcheinung rein hervortreten kann, aber in Augenblicken des reinſten Daſeins ſich loswindet, und uns dann wie aus einer höhern Welt begrüßt. Das Hemmende, die vergängliche Erſcheinung Begründende, die ewige Perſönlichkeit Verhüllende, das mich von Gott und Seligkeit Ausſchließende iſt das Böſe in mir.[1] Das Böſe wäre hiernach das Aufgeben der Eigenthümlichkeit. Sagt nicht aber vielmehr das Chriſtenthum, daß das Böſe ſich ſtets zu einem eigenen Selbſt machen will? Beſteht nicht Religion, nach Paulus, darin, daß nicht Ich, dieſer Eigenthümliche, ſondern Gott in mir lebe? Und wenn Steffens auch das Princip der Eigenthümlichkeit von Schleiermacher entnommen, ſo hat er es doch ganz ins Entgegengeſetzte verkehrt, da die Reden über die Religion eben das Opfer der einzelnen Perſönlichkeit, die Steffens zu einer ewigen machen will, verlangen, und nur die ewige Perſönlichkeit der allgemeinen Idee der Menſchheit beſtehen laſſen. Doch auch Steffens kennt im unklaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt die Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Opfers. Hingeben will ſich alſo dieſe Perſönlichkeit wohl, „ganz hingeben, das ganze Daſein, Handeln und Denken, verſenken in Ihn, — um Alles wieder zu empfangen, gereinigt und für die Ewigkeit beſtimmt! Dieſe gänzliche Hingebung iſt Liebe, die völlige Einheit in der Sonderung.“[2] Wozu ſich aber ganz hingeben, wenn man dennoch Alles behält? Und kann die Perſönlichkeit Alles zurückbekommen, wenn ſie gereinigt werden ſoll? Das Opfer der Schlacken der Perſönlichkeit muß kein Spiel, ſondern Ernſt ſein. Alles aber was wir Eigenthümliches ſind und haben, ſind wir in der Lüge und Täuſchung, wie ſchon, außer dem Apoſtel, auch die älteſte Philoſophie Steffens hätte lehren können. „Die völlig unbedingte Hingebung verlieh mir erſt die unendliche Gabe.“[3] Es iſt nicht ſchwer Alles wegzugeben,

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 93, 108—109.
[2] Ebendaſelbſt, S. 110—111, 136 (Anthropologie, Bd. I., S. 368).
[3] Ebendaſelbſt, S. 127.

wenn man vorher ſchon weiß, daß man hinterdrein Alles wiederkriegen wird. Wobei man außerdem noch den Vortheil hat, unter dem Schein chriſtlicher Demuth, im Stolze ſeiner eigenthümlichen Anſichten, Entwürfe, Handlungen — als jetzt durch den Heiland „verklärter" — einherſchreiten zu können. Steffens trifft hier außerdem der Vorwurf, daß er die von ihm ſelbſt noch 1805 getadelten „Verſuche, das Endliche unvergänglich, und das Irdiſche ewig zu machen," ſpäter an ſeinem Theile ſelber erneuern half.[1]

Wenn nun die folgenden Sätze, in denen die weſentliche Beſtimmung des Chriſtenthums angegeben ſein ſoll, irgend einen Sinn haben wollen, ſo müſſen ſie das Opfer der Perſönlichkeit vom Gläubigen erheiſchen: Der Heiland, als Gegenſtand der Liebe und doch zugleich als die Liebe ſelbſt, iſt, wie die einigende, doch auch völlig geſonderte Perſon aller Perſönlichkeit. Dieſe Einheit ſelbſt iſt der offenbar gewordene perſönliche Gott, der Geiſt, ſich darſtellend durch die Gemeinſchaft, ebendaher ſelbſt Perſon. Gott ruht als das verborgene All in der Seele eines jeden Menſchen. Luther hielt die Naturſeite des Chriſtenthums feſt, indem er ſie von der Erſcheinung losriß, und gab ihr eine innere geiſtige Bedeutung, weil ihn ein weisſagendes Gefühl ahnen ließ, daß die Gewalt des reflectirenden Verſtandes (— wohl die reformirte Confeſſion) die Kirche zerſtören würde, wie er denn auch den erſten Verſuch dieſer Gewalt ſo entſchloſſen abwies. Wenn man die Vereinigung der Gläubigen den Leib des Herrn nennt, ſo hat dieſer Ausdruck gar keine Bedeutung, wenn nicht der Geiſt für einen Jeden als das erzeugende, der Heiland als das den Keim entwickelnde, nährende Princip wirklich da iſt. Alles, was Chriſtus der Welt war und ſein wird, was er lehrte und litt, geſtaltet ſich in uns, daß wir inne werden, ſeine Worte ſind er ſelbſt, ſind Geiſt und Leben. Der Gott der Liebe hat das Siegel der Ewigkeit aufgedrückt jedem ihm geweihten Be-

[1] Alt und Neu, Bd. I., S. 98—99 (85).

mühen; und was in Kunſt und Wiſſenſchaft, in Treue und Liebe gelingt, das iſt nicht geſtorben.[1] In der That hat Steffens hiermit den richtigen Sinn der perſönlichen Unſterblichkeit getroffen.

Dritter Abſchnitt.

Die Solger'ſche Philoſophie.

Die Naturphiloſophie war davon ausgegangen, daß die abſolute Identität, als ein unmittelbar Vorausgeſetztes, das Erſte war. In ihrem Fortſchreiten kam die Schule aber bald zu der Einſicht, daß es auch ein Hervorgebrachtes, und als ſolches das Letzte ſein müſſe. Das Identitätsſyſtem ſtellte als wiſſenſchaftliche Behauptung nur jene erſte Seite, die theoſophiſche und myſtiſche Naturphiloſophie nur dieſe zweite Seite auf. Die Entwickelungsgeſchichte der Erde, die Einerzeugung des Menſchen in das göttliche Urbild blieb die Hauptſache: und das Vorausgeſetztſein des Göttlichen eine unwiſſenſchaftliche Hypotheſe des Glaubens. Carl Wilhelm Ferdinand Solger ſucht nun beide Richtungen zu vereinen, indem er die abſolute Vorausſetzung des Glaubens als ein durch das philoſophiſche Denken und deſſen Methode Wiedererzeugtes behauptet. Die aus der abſoluten Einheit hervorgegangenen Gegenſätze führt er wieder auf dieſe zurück, und läßt dieſelbe dadurch ebenſo wiederum aus jenen entſpringen. Doch fallen beide Bewegungen bei ihm noch außer einander, wie ſehr er auch beſtrebt iſt, den myſtiſchen Inhalt der Naturphiloſophie

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 130—133, 137, 180.

mit der dialektiſchen Methode in Verbindung zu bringen; — ein Bemühen, wodurch er Hegeln in die Hände arbeitete.

Was das Leben Solgers betrifft, ſo wurde er am 28. November 1780 zu Schwedt in der Ukermark geboren, woſelbſt ſein Vater Director der markgräflichen Kammer war. Zu Oſtern 1799 bezog er die Univerſität Halle, um Jurisprudenz zu ſtudiren. Doch feſſelten ihn hier beſonders die philologiſchen Vorträge Auguſt Wolf's. Zu Michaelis 1801 ging er auf ein halbes Jahr nach Jena, vorzüglich um Schelling zu hören: und machte 1802 eine große Reiſe nach der Schweiz und Paris. Mit dem Anfange des Jahres 1803 wurde er in Berlin bei der damaligen Kriegs- und Domainen-Kammer angeſtellt. Im Jahre 1804 hörte er Fichte's Collegium über die Wiſſenſchaftslehre, wie er denn auch die Principien Fichte's und Schellings, die er die größten Philoſophen unſerer Zeit nennt, mit einander auszuſöhnen ſucht. Er verließ bald die praktiſche Laufbahn, um ſich gänzlich den Wiſſenſchaften zu widmen, privatiſirte in Berlin als Gelehrter, ſtudirte jetzt vorzüglich den Spinoza mit großer Emſigkeit, promovirte 1808 zum Doctor der Philoſophie, habilitirte ſich 1809 an der Univerſität zu Frankfurt an der Oder, und las hier mit vielem Beifall philoſophiſche und philologiſche Collegia. Noch in demſelben Jahre ſchlug er das Amt eines Ober-Bürgermeiſters, welches die Stadtverordneten von Frankfurt ihm antrugen, aus, und wurde dafür Profeſſor daſelbſt. Im Sommer 1811, als die Frankfurter Univerſität nach Breslau verlegt wurde, kam Solger als Profeſſor an die neu errichtete Univerſität Berlin, wo er nach achtjährigem Wirken am 25. October 1819 kurz vor dem Beginn der Vorleſungen plötzlich ſtarb, und am 28. October von der ſtudirenden Jugend feierlich nach dem Kirchhofe vor dem Oranienburgerthore zu Grabe geleitet wurde.[1]

---

[1] Solgers Nachgel. Schriften, Bd. I., Vorrede, S. VII, XIII–XIV; S. 17—19, 34, 49, 84, 131, 134, 144—145, 158, 161—162 (173, 194), 200—201, 210—211, 778—779 (Hegels Werke, Bd. XVI., S. 441—442).

Von Solgers **Schriften** müſſen wir zuerſt die metaphyſiſchen herausheben, welche im zweiten Bande des von Tieck und Friedrich von Raumer herausgegebenen Nachlaſſes, „Solgers Nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel“ (2 Bände, 1826), enthalten ſind (den erſten Band füllt das Leben und der Briefwechſel): „Ueber die wahre Bedeutung und Beſtimmung der Philoſophie;“ und „Philoſophiſche Geſpräche über Sein, Nichtſein und Erkennen,“ worin Solger ſehr dialektiſch iſt. Hierauf folgt, da er die Natur nicht ausführlich und beſonders behandelt hat, ſeine „Philoſophie des Rechts und Staats,“ aus Vorleſungen an der Berliner Univerſität entſtanden, und gleichfalls im zweiten Bande des Nachlaſſes abgedruckt. Den Beſchluß machen ſeine zahlreichen äſthetiſchen Schriften, beſtehend theils aus kleinern Abhandlungen und Kritiken, im zweiten Bande der nachgelaſſenen Schriften geſammelt, theils aus größern Werken: wie „Vorleſungen über Aeſthetik,“ 1829 vom Profeſſor Heyſe herausgegeben, der ſich einen Schüler Solgers nennt, und im Sommer 1819 dieſe Vorträge nachſchrieb, mit welchen Solger ſeine irdiſche Laufbahn beſchloß;[1] ferner „Erwin. Vier Geſpräche über das Schöne und die Kunſt,“ 2 Theile, 1815, u. ſ. w. Die 1817 erſchienenen „Philoſophiſchen Geſpräche“ dienen zur Ergänzung für die Darſtellung dieſer verſchiedenen Zweige der Philoſophie; denn ſie ergehen ſich über alle, obgleich nur anregend, noch nicht definitiv entſcheidend.[2]

I. **Die wahre Bedeutung und Beſtimmung der Philoſophie.** Die Philoſophie allein kann den innerſten Gründen des Lebens ihre Feſtigkeit und Unbeſtreitbarkeit für unſer wirkliches Erkennen erhalten, weil ſie allein ſie zum deutlichen Bewußtſein erhebt. Die letztvergangenen Philoſophien haben ſich, im tiefen Gefühl des Zerfallens alles politiſchen, ſittlichen und religiöſen Zuſammenhanges in unſerem Leben, aus dem ſchönen

---

[1] Solgers Vorleſungen über Aeſthetik, S. v, viii.

[2] Nachgelaſſene Schriften, Bd. I., S. 462, 550, 597, 602.

Triebe entwickelt, dem ganzen Leben in den innerſten Gründen des menſchlichen Bewußtſeins einen neuen Mittelpunkt und feſten Halt zu bereiten. Eine Zeit, in welcher alle unmittelbaren und überlieferten Ueberzeugungen faſt ausgerottet ſind, kann nur durch Einſicht und Bewußtſein gerettet werden. Der Menſch muß deswegen philoſophiren, weil er ein vollſtändiges Selbſtbewußtſein hat. Der Menſch kann ſich nicht als wirklich eins mit ſich ſelbſt, oder als denſelben in der Mannigfaltigkeit ſeines Daſeins erkennen, wenn er nicht zugleich in ſich das Bewußtſein überhaupt erkennt, oder die Einheit ſchlechthin, welche von Urſprung an mit aller Mannigfaltigkeit eins iſt. Kann er aber ſich ſelbſt in dem Einen und Mannigfaltigen vollſtändig zuſammenfaſſen, ſo erkennt er in ſich auch das Weſen eines ſolchen Bewußtſeins überhaupt, welches in Allen daſſelbe ſein muß, und worauf das ſeinige nur als ein einzelnes aufgetragen iſt. Dieſes Erkennen eines allgemeinen Bewußtſeins, mit welchem das unſrige dem Weſen nach eins und von welchem es nur eine einzelne Aeußerung iſt, nennen wir aber ſchon Philoſophie, — die Einſicht, daß und auf welche Weiſe durch eine als das Weſentliche in unſerer Natur anerkannte urſprüngliche und unerklärliche Thatſache das ganze Bewußtſein angefüllt und beſtimmt werden müſſe. Die ganze Philoſophie iſt nur eine Geſchichte dieſes allgemeinen Selbſtbewußtſeins. In Gott iſt das Selbſtbewußtſein, indem es ſich in ihm aufhebt, allein etwas Exiſtirendes. Der Moment, von welchem alle Philoſophie ausgeht, iſt auch eine Erfahrung, und zwar die Erfahrung ſchlechthin; denn man muß in ſich ſelbſt den Zuſtand des höchſten Selbſtbewußtſeins zu erzeugen wiſſen, ohne dies iſt man gar nicht fähig zu philoſophiren.[1]

A. Die Solger'ſche Methode: Aus dem bisher Geſagten erhellt ſchon von ſelbſt, daß es nothwendig zwei verſchiedene Arten

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 57, 180, 182, 60—62, 64, 263; Bd. I., S. 376; Philoſophiſche Geſpräche, S. 189.

der menſchlichen Erkenntniß geben muß: die eine des gemeinen, unvollſtändigen Bewußtſeins; die andere des höhern, und weſentlichen. Nach der erſten Art, welche die der ſinnlichen Wahrnehmung einzelner äußerer Gegenſtände iſt, faſſen wir die Dinge nur theilweiſe und als zufällig und mannigfaltig auf; dieſe Erkenntniß iſt die der Beziehungen, der Widerſprüche, der Kämpfe. Der menſchliche Geiſt hat aber einen unwiderruflichen Trieb, das Mannigfaltige in eine höhere Einheit zu verbinden; dieſe verknüpfende Thätigkeit nennen wir das Denken. Unſere gemeine Verſtandesthätigkeit, die bloße Form des Denkens, iſt auch nur eine bedingte und relative Erkenntniß, welche die Verbindungen zwiſchen den Gegenſätzen blos durch die allgemeinen Verhältniſſe der Vergleichung, Unterſcheidung, Unterordnung u. ſ. w. vollendet. Daß wir aber einer innern und weſentlichen Einheit bedürfen, das beweiſt uns die Natur unſeres eigenen Selbſtbewußtſeins. Die innere Nothwendigkeit treibt uns, die Natur anzuſehen als ein Ganzes oder ein Weltall, welches alle die Gegenſätze und Unterordnungen, die wir, durch einzelne Anregungen beſtimmt, mit unſerm Verſtande uns vorſtellen, in Einen großen Zuſammenhang verbinde: — das vor allem Gegenſatz gegebene lebendige Eine, das göttliche Bewußtſein, welches der gemeine Verſtand nicht erkennt, ſondern in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herabzieht, und den Widerſchein des Richtigen darauf überträgt, indem Gott gedacht wird wie ein anderes perſönliches Weſen, das von andern ſich nur unterſcheide durch einen unendlich trefflichern Verſtand.[1]

1. An und für ſich muß die Erkenntniß Einheit des Allgemeinen und Beſondern, und alſo auch Einheit der Form und des Stoffes ſein; und dies iſt eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee. Die Ideen ſind an und für ſich von Anfang

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 65 (86), 67—68, 70, 76—77, 82—84, 87—88.

an als die ewigen Einheiten der Verſtandes-Beziehungen da. Das ganze Denken unſeres Verſtandes ſtrebt dahin, ſeine Verknüpfungen ſo weit zu führen, bis es ſolche Punkte treffe; und die Idee beglaubigt ſich darin nur durch ſich ſelbſt (ein in Ariſtotelismus mündender Kantianismus). Daß es eine Mehrheit von Ideen gibt, rührt aus dem verſchiedenen Verhältniſſe her, in welchem die eine und ſelbe ewige Idee zur Exiſtenz und zum gemeinen Bewußtſein ſteht, worin ſie ſich auf verſchiedenen Wegen und in verſchiedenen Geſtaltungen äußert. In allen aber iſt Dasſelbe die Einheit des Einen Weſens mit ſich ſelbſt, welche eben deswegen eine lebendige und keine todte iſt, weil ſie ſich ſelbſt zur Exiſtenz entfaltet und ſich in der Aufhebung derſelben und ihrer Gegenſätze wieder mit ſich ſelbſt vereinigt. Für die Aeußerung der Idee ſelbſt kann die urſprüngliche Einheit, aus welcher ſie hervorgeht, nur betrachtet werden als das ruhende Weſen, in welchem ihre Einheit begründet iſt, oder die Vernunft; dieſe aber iſt nichts Wirkliches, oder als wirklich Gedachtes, ſondern eben nur das, was von allem Weſentlichen in der Exiſtenz den innern vorausgeſetzten Grund ausmacht. Den gegenwärtigen Stoff, inſofern er ein wahrhaft weſentlicher iſt, bieten nur die Ideen dar, indem ſie wirklich und lebendig vortreten, und ſo die Gegenſätze der gemeinen Exiſtenz aufheben. So wie nun die Ideen durch die beſondern Verknüpfungen der Stoffe im Verſtande in die Exiſtenz eintreten, ſo muß die weſentliche oder göttliche Einheit ſich ebenfalls durch eine Verknüpfung in der Exiſtenz offenbaren; dieſe kann aber, da der Stoff dieſer Einheit nur das Eine und ſelbe als eins mit ſich ſelbſt iſt, auch nur die Verknüpfung unſeres Bewußtſeins mit ſich ſelbſt ſein, worin zugleich die ganze Exiſtenz mit enthalten iſt, da ſie ja nur in den Modificationen unſeres von ſich ſelbſt abgelöſten Bewußtſeins beſteht. (Dieſer Standpunkt der Reflexionsphiloſophien der Subjectivität iſt zugleich mit dem abſoluten Inhalt der Schelling'ſchen Identitätslehre erfüllt, beide Seiten haben ſich aber noch nicht recht

durchdrungen.) Durch unſer ganzes und volles Bewußtſein alſo, und zugleich durch ein Zuſammenfaſſen der ganzen Exiſtenz in Einem Punkt der unmittelbaren Gegenwart offenbart ſich das vollkommene Leben Gottes. Der Zuſtand, in welchen unſer Bewußtſein durch dieſe Offenbarung Gottes in ihm, als ſeines eigenen gegenwärtigen Weſens, und in der Exiſtenz verſetzt wird, iſt das Weſentliche an der ganzen höhern Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben.[1] Anderwärts nennt Solger dies aber ebenſo Vernunft: Indem wir durch innere Anſchauung den Grund unſerer geſammten Erkenntniß in uns hervorrufen, in welchem ſie nichts Anderes, als vollkommene Einheit mit ihrem eigenen Sein iſt, erhebt ſich die Vernunft, welche ſonſt nur allem unſern Denken und Leben zum Grunde liegt, und auf welche daſſelbe, als auf ſein Vorausgeſetztes, gleichſam aufgetragen iſt, in uns zum gegenwärtigen Daſein, da ſie eben nichts Anderes iſt, als jene urſprüngliche Einheit. In ihr und durch ſie fällt unſer Erkennen mit dem Erkennen des Weſens aller Dinge, des Unbedingten, zuſammen; und wir verſtehen nun die nothwendigen Geſetze des Weltalls und deſſen ewige Ordnung.[2]

2. Die beiden Erkenntnißarten ſind zugleich eine und dieſelbe, und zugleich einander entgegengeſetzt; jede erhält ihren wahren Sinn nur dann, wenn ſie ſich gegenſeitig ergänzen. Da wir nur Ein Bewußtſein haben, ſo machen beide Arten der Erkenntniß auch nur Eine mit ſich ſelbſt zuſammenhangende und in ſich vollkommen einige aus, und müſſen einen Gegenſatz bilden, in welchem die Eine und ſelbe mit ſich ſelbſt begriffen iſt. Es iſt alſo dieſelbe göttliche Idee, welche ſich hier zu ihrer eigenen innern Einheit gleichſam zuſammenzieht, und ſich dort in die Welt der Gegenſätze als Gegenſatz und Beziehung mit ſich ſelbſt entfaltet.

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 91, 93, 95—98.
[2] Philoſophiſche Geſpräche, S. 164—165.

Hieraus wird nun erhellen, wie die Erkenntniß allerdings Eine iſt, aber das um ſo vollkommener, indem ſie ſich ſelbſt vollkommener entgegengeſetzt iſt und ſich in ihren Gegenſätzen ſelbſt aufhebt. Die Erkenntniß iſt zwar Einheit und Zuſammenhang, aber deshalb nicht todt, noch ohne Gegenſatz und Bewegung; ſie iſt Einheit der Einheit und ihrer Gegenſätze, aber ſie iſt dies nur als Thätigkeit. Der myſtiſche Uebergang des Weſens in ſeine Exiſtenz, wodurch es ſich ſelbſt wechſelsweiſe als Weſen und Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, iſt der wahre innere Lebenspunkt der Erkenntniß. Dieſer Gegenwart des Weſens ſind wir uns zugleich bewußt und nicht bewußt: bewußt, inſofern ſie als Thatſache jedem unſerer Zuſtände ſeine unmittelbare Wahrheit gibt; nicht bewußt, inſofern wir ſie eben als ſolche immer nur in beſtimmten Beziehungen denken. Die Philoſophie iſt nichts Anderes, als das Denken über die Gegenwart des Weſens in unſerer Erkenntniß und Exiſtenz, oder, mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Das Denken, wodurch die Idee zu den Gegenſätzen entwickelt und in denſelben wieder mit ſich ſelbſt vereinigt wird, iſt eben die Philoſophie; ſie muß das Gegenwärtige in der Exiſtenz als die erſchöpfende Gegenwart des Ewigen unſerer bewußten Einſicht beſtätigen.[1] Die göttliche Offenbarung und der Glaube an ihr iſt vorausgeſetzt; und die Philoſophie ſoll nur ein Bewußtſein hierüber gewähren, nicht aber ſelbſt dieſe Offenbarung erzeugen.

3. Ich möchte gern die Philoſophie als wahres Gut des Lebens, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtſeins, als lebendig einwirkende Kraft ausbilden und mittheilen: und das geſchieht, wie ich glaube, überhaupt am beſten durch das Geſpräch. Ich kann nichts Beſſeres finden, um den innern Mittelpunkt und die äußere Erſcheinung einer Idee zugleich und als ein und daſſelbe auszudrücken, als das Geſpräch; denn Jeder,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 111 (101, 106–110), 113–117, 119.

der an ſolchem Geſpräche recht innig und offen Theil nimmt, iſt ſelbſt nur eine beſondere Geſtaltung derſelben. Die Perſonen müſſen ganz lebendig und gleichſam abgerundet daſtehen und handeln: und ihre Theilung in verſchiedene Meinungen muß zugleich eine Zerlegung desjenigen ſein, was in jedem menſchlichen Gemüth als eins und daſſelbe in ſeinem Grunde angetroffen wird; ſo daß der Leſer mit den Perſonen zugleich die Entwickelung ſolcher Gegenſätze aus einem Mittelpunkt erfahre, der in jedem derſelbe iſt und auch in ſeinem eigenſten Bewußtſein den Keim dieſer Gegenſätze mit ihrem einfachen und ewigen Weſen enthält. Er muß dasjenige, was das Leben ſeines eigenen Innern ausmacht, in Wirklichkeit geſpalten vor ſich ſehen, an deren Gegenſätzen auch ſein Weſen Theil nimmt; und durch die Aufhebung oder Vermittelung derſelben muß er zurückverſenkt werden in die Wahrnehmung ſeiner ſelbſt, und der göttlichen Gegenwart, welche in ihm, wie in Allem, das wahre Weſen ausmacht.[1] Es iſt ganz richtig, die dialektiſche Methode der Philoſophie, die Solger auch im Vorherigen ſchon beſchrieben hatte, als die abſolute anzugeben; er nennt das Geſpräch inſofern „eine vollſtändig in die Geſtalt des Lebens aufgehende Dialektik.“[2] Die Gegenſätze müſſen aber nicht Perſonen zu Trägern haben, weil dies zufällig wäre. Und wenn Solger nicht ein Nachahmer Plato's ſein will,[3] ſo erreichte er dies allerdings dadurch, daß er die bei Plato durch die Form des Dialogs blos verdeckte Nothwendigkeit, vermittelſt einer Art von Converſation, wie Hegel[4] ihm vorwirft, zur reinen Zufälligkeit heruntergebracht hat. Nicht die Perſonen, ſondern die Sachen müſſen ſich in der philoſophiſchen Methode mit einander unterreden: die Gegenſätze alſo durch ihre eigene Natur und deren immanente Betrachtung ſich in ihr Gegentheil umkeh-

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 191 (Erwin, Th. I., S. 6, 4), 197.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. 401.
[3] Ebendaſelbſt, S. 296, 314, 598, 630 (Bd. II., S. 194, 205).
[4] Werke, Bd. XVI., S. 501.

ren; das philoſophirende Subject aber, beſonders in der Mehrheit, die dem Dialog weſentlich iſt, verſchwinden. Das Hauptintereſſe iſt jetzt in der Philoſophie, nachdem Schelling den abſoluten Inhalt aufgeſtellt hat, die abſolute Form zu finden. Der Leſer wäre ihm der liebſte, ſagt daher Solger, der nicht ſowohl auf den Inhalt, als auf die Form ſähe. Jene abſolute Form entdeckte erſt Hegel; und in dieſer dialogiſchen war Solgern ſelber nicht recht geheuer, worüber Heyſe die Belegſtellen aus deſſen Briefen gegeben hat.[1] Vornehmlich den philoſophiſchen Geſprächen ſieht man die Quälerei an (und ein Mitredner geſteht ſie in dürren Worten ſogar ein[2]), das abſolute Princip der Philoſophie von der Durchdringung der Idee und Wirklichkeit, da Solger es nicht dialektiſch entwickeln konnte, durch Converſation wenigſtens auszuſpinnen. So zeigen ſeine Briefe oft eine trübe Stimmung und Zweifel, ob ſein philoſophiſches Wirken auch fruchten und durchdringen werde.[3]

B. Was den Inhalt der Solger'ſchen Philoſophie betrifft, ſo wird er nur erkannt, indem dieſe Dialektik äußerlich an ihn gebracht wird, da er nicht durch ſeine eigene Dialektik aus ſich ſelbſt entwickelt, ſondern nur vorausgeſetzt werden kann: Dieſe Vorausſetzung ſei die abſolute Thatſache, daß Gott ſich als die Einheit der Gegenſätze offenbart. Dieſe Thatſache ſei aber zugleich eine ewige Wahrheit, und das Wiſſen um ſie der Glaube: ſo daß der Glaube und die Philoſophie einen und denſelben Inhalt haben. Noch immer ſcheue man eine Philo-

---

[1] Solgers Vorleſungen über Aeſthetik, Vorrede, S. x. — Siehe beſonders: Nachgelaſſene Schriften, Bd. I., S. 620.

[2] Philoſophiſche Geſpräche, S. 206: Aber am Ende quälen wir uns vielleicht ganz ohne Nutzen.

[3] Nachgelaſſene Schriften, Bd. I., S. 399—401, 410, 461—462, 571—572, 607, 687. — So rührend, wie wahr, ſagt er gegen das Ende ſeines Lebens (Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 189), dieſer Stimmung Meiſter geworden: Wer auch nach ſchwacher, aber redlicher Anſtrengung im erſten Anfang des Kampfes fällt, über den geht nicht minder der Weg zum Siege und zur Rettung des Ganzen.

ſophie, die im Glauben ſchlöſſe.[1] Dieſer Glaube iſt aber ganz ein anderer Standpunkt, als der frühere der Philoſophie des unmittelbaren Wiſſens, das eine Menge von endlichen Thatſachen als Principien ſetzte; hier ſind dieſe getilgt in der Anſchauung des Einen ſich ſelbſt gleichen unendlichen Inhalts, der allein übrig geblieben.

1. Schlechthin und an und für ſich iſt dieſe ewige Thatſache nicht für uns da, ſondern allein für Gott; für uns iſt ſie nur durch Offenbarung, d. h. eben durch den beſondern Act, wodurch er unſere bedingte und darum in ihrer formalen Beſchaffenheit nichtige Exiſtenz aufhebt. Die Philoſophie muß in ihrem Denken ſelbſt ganz Thatſache werden; aber dieſe Thatſache iſt an ſich freilich keine relative der gemeinen Erſcheinung, ſondern die ewige der Offenbarung. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daſeins, welches die Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, und eine Philoſophie neben einander gibt, das rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige ſelbſt ſind. (Und doch iſt Gott Menſch geworden!) Das Philoſophiren bleibt uns immer ein Formenſpiel, wenn wir dadurch nicht das in der Offenbarung liegende Weſen denken, d. h. die Philoſophie bis zu ihrer eigenen Thatſache oder zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Nur durch dieſen Uebergang in einander macht uns Beides zur Theilnahme am Ewigen fähig. Die volle Reife der Philoſophie tritt nur dann ein, wenn die erſte Grundlage und Vorausſetzung ſelbſt wieder zur Thatſache und vollen lebendigen Erfahrung geworden iſt,[2] — beſſer, ein durch den Geiſt Reproducirtes. Solger tadelt hierbei Fichte und Schelling, bei denen die urſprüngliche Einheit als Vernunft nur eine Vorausſetzung, etwas blos Formales bleibe, indem bei jenem der unbekannte äußere Anſtoß unentbehrlich ſei: bei dieſem das abſolute Sein nie als eine ſolche reine Einheit des Subjectiven und Objectiven

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 123 (119—120), 157; Bd. I, S. 605.

[2] Ebendaſelbſt, S. 123—126, 129.

beſtehe, ſondern blos ein relatives Ueberwiegen des einen oder andern Beſtandtheiles hervortrete, und die Einheit ſich daher nothwendig in Geſtalt eines Schema's ausbilde; ſolche Philoſophien brächten alſo die Philoſophie noch nicht zum Abſchluß.[1] Dies ſoll dann erſt der Glaube zu thun im Stande ſein, den Solger jetzt auch mit dem Wiſſen (ſo wie vorhin mit der Vernunft) in Eins ſetzt: Das Wiſſen iſt der Abſchluß und die Vollendung des Denkens. Was durch den Glauben für uns da iſt, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegenſätzen der Exiſtenz, können und ſollen wir in Wahrheit wiſſen. Niemand kann ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Weſentliches und Ewiges glaubte. Man könnte nicht einmal die beſondern Handlungen des Denkens bis zum Wiſſen abſchließen, ohne zu glauben. (Dabei will Solger durchaus nicht das Wiſſen als bloße Annäherung zu einem für jetzt noch nicht erreichten Ziele anſehen, ſondern bemüht ſich, wie faſt die ganze naturphiloſophiſche Glaubensphiloſophie, die entſchlüpfende Abſolutheit des Erkennens feſtzuhalten.) Man kann auf der einen Seite wohl ſagen: die Philoſophie genüge ſich ſelbſt, ſie brauche nichts außer ſich und ſchließe ſich in ſich ſelbſt ab; ſie muß aber auch wieder ſich ſelbſt ganz verlieren, ſich ganz aufgeben, ſich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchſte factiſche iſt, verwandeln; der Stolz der Philoſophie darauf, daß ſie Alles, was ſie bedarf, in ſich ſelbſt hat, wird gänzlich wieder dadurch gut gemacht, daß ihr dieſer Vorzug nur durch die Gegenwart der ewigen und weſentlichen Thatſache ſelbſt kommt. Die Philoſophie muß ſich ſelbſt vernichten, indem ſie ſich in die Thatſache verſenkt: ſie muß ſich überflüſſig machen, indem ſie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endigt; aber das, worein die Philoſophie ſich verlieren und auflöſen muß, iſt ihr nichts Fremdes, — es iſt ja vielmehr das, was ihr eigenes Weſen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht. Die

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 130—134.

allgemeinen Geſetze des Denkens erzeugen ſich zugleich in der Thätigkeit ſelbſt, wodurch ſich das Ewige und Weſentliche offenbart. So iſt klar, daß in der höchſten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatſache oder das Unmittelbare von dem Denken der Geſetze oder Beziehungen durchaus untrennbar iſt.[1]

2. Was nun die beſondern Gegenſtände der Erkenntniß betrifft, ſo wirft Solger hier die Frage auf: Wie die Philoſophie das Wahre, die Natur und das Gute zu faſſen habe,[2] womit er auf die wahrhafte Eintheilung der Wiſſenſchaften bei den Alten in Dialektik, Phyſik und Ethik hindeutet.

a. Den Begriff der Dialektik (worin er die Schleiermacher'ſchen Beſtimmungen den Hegel'ſchen entgegenhebt) gibt er ungefähr ſo an, wie auch Hegel die ſpeculative Logik faßte: und zwar will Solger unabhängig von dieſem faſt denſelben Weg genommen haben.[3] Er ſagt: Die Wahrheit iſt in dem Theile der echten Philoſophie, der ſich vorzugsweiſe mit ihr, als dem Abſchluſſe des Denkens, beſchäftigt, oder der wahren Dialektik, zu faſſen. Das Organ der Philoſophie iſt das Denken; denn ſie entſteht daraus, das das Weſen und die innere Einheit unſerer Erkenntniß Thätigkeit iſt, daß Thätigkeit einen Uebergang von Einem zum Andern, und folglich einen Gegenſatz in ſich ſchließt: das Erkennen der Gegenſätze aber in ihren Beziehungen auf einander und ihre Aufhebung in die urſprüngliche Einheit, worin ſie zugleich Gegenſätze Deſſelben mit ſich ſelbſt werden, iſt das Denken. Dieſem iſt die Wahrheit keinesweges blos Form oder allgemeines Geſetz, ſondern nothwendig zugleich Gegenſtand der innern Erfahrung; denn nur durch dieſe Thätigkeit iſt die Einheit erſt da, und ſie iſt nichts außer dieſer. Die urſprüngliche Identität dieſes Erkennens mit dem gemeinen darzuſtellen, iſt die Sache der Dialektik. Die Wahrheit muß nämlich immer durchaus als

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 141—143, 148, 150—152, 157.
[2] Ebendaſelbſt, S. 153.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. 620.

Thatſache der innern Anſchauung gegenwärtig: ſie muß zugleich mittelbar durch die Beziehung, und unmittelbar durch den Glauben vorhanden ſein. Wer uns fragen wollte, wozu denn die eine dieſer beiden Geſtalten der Erkenntniß nöthig ſei, wenn wir nur die andere haben, der müßte das eben Geſagte nicht begriffen haben. Nur von dieſem Mittelpunkte aus kann ſich die Philoſophie mit Sicherheit nach ihren nothwendigen beiden Richtungen bewegen, welche nunmehr näher zu betrachten ſind. Dieſe Richtungen werden bezeichnet durch die Welt der äußern Gegenſtände, welche uns als zufällig erſcheinen: und durch unſer eigenes im Beſondern thätiges Selbſtbewußtſein, deſſen Einfachheit und Gleichgültigkeit gegen ſeine Stoffe Willkür iſt.[1] Auch hier finden ſich die Kantiſch-Fichte'ſchen Unterſchiede in die Schelling'ſche Identität eingegipſt.

b. So erkennen wir die **Natur** als Offenbarung eines göttlichen Denkens, welches überall ſeinen Inhalt ſelbſt bewirkt und ſich in demſelben erſchöpfend ausdrückt. Die Einheit mit ſich ſelbſt, die ſich hierin thätig erweiſt, iſt dann nichts Anderes, als das höchſte Bewußtſein, das göttliche Leben ſelbſt. Nur wird das ewige Bewußtſein uns hier kund, wie es ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit und ſeinen Uebergang auf ſich ſelbſt, gleichſam von ſich ſelbſt ablöſt, um ſich in ein Denken von Gegenſätzen zu verwandeln, durch deren **Gleichgewicht** (ein ganz Schelling'ſcher Standpunkt) es eben in ſeiner Begrenzung mit ſich ſelbſt die Welt der Gegenſtände zu einer weſentlichen Thatſache macht, und ſo Alles, was in ſeiner Einheit verborgen lag, als außer einander befindliches Daſein entwickelt.[2]

c. Das Entgegengeſetzte findet Statt in der **ſittlichen Welt**. Hier haben wir ſchon eine ganz unabhängige und ſich ſelbſt beſtimmende Thatſache in der Aeußerung der **Willkür**,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 159 (153, 156; Bd. I., S. 577).

[2] Ebendaſelbſt, S. 161—162 (164).

welche, eine Aufhebung jener Begrenzung, durch keinen Begriff und durch kein Geſetz außer ſich bedingt iſt. Die Gleichgültigkeit gegen den Stoff iſt zum Wollen überhaupt unentbehrlich; ebenſo nöthig iſt aber dem Wollen, daß es ſich auf einen beſondern Stoff wende (— das Dilemma der Fichte'ſchen Sittenlehre.) Die Willkür vernichtet ſo ſich ſelbſt und das wahre Selbſtbewußtſein durch ihren Widerſpruch; ſie iſt alſo nichts an ſich, und ihre Exiſtenz ein bloßer Schein. Der Punkt der Willkür iſt der Uebergang, in welchem ſich die urſprüngliche unendliche Exiſtenz, das reine Werden, offenbart, nicht als Princip, wie in der Dialektik, ſondern als wirklicher Augenblick der Exiſtenz, als Exiſtenzial-Act. Soll etwas Weſentliches in unſerer ſittlichen Natur ſein, ſo muß ſich in unſerm Wollen und Handeln eine Einheit äußern, die nicht blos Indifferenz gegen die Stoffe iſt, ſondern Einheit mit ſich ſelbſt, und alſo auch wahre Einheit ihres Inhalts; dieſe iſt nur die Einheit und das Bewußtſein des göttlichen Weſens, das in unſerm Handeln ſelbſt thätig iſt und ſich in demſelben offenbart. Die Offenbarung Gottes als eines lebendigen gegenwärtigen Bewußtſeins in unſerm Wollen und Handeln iſt allein das Gute, und nichts Anderes verdient dieſen Namen; es iſt als Thatſache aus Gott das allein wahrhaft Exiſtirende, und folglich auch dieſe ganze wirkliche ſittliche Welt nichts Anderes, als Gottes gegenwärtige Offenbarung. Gut ſein heißt nur wahrhaft ſein, oder in Gott ſein; das Böſe aber iſt die Willkür, welche Exiſtenz iſt ohne in Gott zu ſein, d. h. welche ein exiſtirendes Nichts iſt und ſein will.[1] Hier drückt Solger die ethiſche Seite der Naturphiloſophie, wie ſie bei Klein, Schubert und den Andern vorkommt, nur mit größerer Beſtimmtheit, aus.

C. In einem der letzten Kapitel dieſer Schrift, Von der Einheit der Offenbarung und der wahren Philoſophie, verſucht Solger nun die zuerſt beſchriebene Methode, als

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 164—168 (305).

die wahre Philoſophie, und den vorausgeſetzten Inhalt, als die Offenbarung durch den Glauben, mit einander zu verſchmelzen, und auf dieſe Weiſe Hegels abſolute Dialektik vorzubereiten, in welcher die productive Thätigkeit des philoſophirenden Denkens ſich aus ſich ſelber zum Inhalt geſtaltet: Es iſt eine und dieſelbe Offenbarung, welche wir in der Natur und in der ſittlichen Welt nur in ihren entgegengeſetzten und ſich ergänzenden Bedeutungen antreffen. In der Natur ſchafft das göttliche Denken ſein eigenes äußeres Daſein durch das Denken der in ihm liegenden Gegenſätze. Iſt es auf dieſe Weiſe aus ſich ſelbſt herausgegangen, ſo vereinigt es die Gegenſätze in der ſittlichen Thätigkeit wieder zu ſeiner eigenen Einheit, hebt ſie eben dadurch als bloße Exiſtenz auf, und offenbart ſich als das Weſen durch dieſe Vernichtung des Scheins. Man darf alſo nicht ſprechen von einem natürlichen und göttlichen Princip der Dinge. Es iſt nur Ein Princip, die Gottheit; und was wir als Gegenſatz kennen, iſt nur ihre verſchiedene und eben dadurch für uns vollſtändige Offenbarung. Weil aber dieſe Offenbarung für uns nur als eine zweifache iſt, ſo muß unſer Denken ſie durch Gegenſätze und Verknüpfungen auffaſſen; und ſo wird ſie für daſſelbe das Wahre. Die Offenbarung und die wahre Philoſophie haben denſelben Inhalt. Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht ſein, daß etwas entſtehe, das vorher noch nicht dageweſen: denn es iſt das Ewige, was ſich offenbart; noch, daß Etwas aus einem Andern hervorgehe: denn was ſich offenbart, muß aus ſich ſelbſt hervorgehen. Für uns aber iſt erſt überhaupt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für ſich nur ſich ſelbſt erkennbar iſt.[1] Vielmehr wäre es an ſich, oder ohne Offenbarung, auch ſich ſelber unerkennbar; es wäre eben nur die leere Abſtraction eines höchſten Weſens, das bloße Hirngeſpinnſt eines Dinges an ſich ſelbſt. Gott iſt ſchlechterdings nichts außer

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 168—170.

und jenſeit ſeiner Offenbarung; und das iſt der wahre Sinn der Schöpfung aus Nichts, wenn wir einmal, wie Solger hier thut, dieſe Vorſtellung hereinziehen wollen.

Das Ewige muß ſich nicht blos offenbaren in ſeinem Daſein als Natur, ſondern auch in ſeinem Weſen als göttlichen Geiſt. Dieſes kann es nicht dadurch, daß es aus ſeinem Weſen herausgeht und ſich in Daſein verwandelt, welches eben nichts Anderes, als die Natur ſelbſt ſein würde, ſondern nur, indem es als Weſen wirklich wird und in die Exiſtenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit iſt, was ein Weſen hat: ſo iſt die Exiſtenz an und für ſich nur dasjenige, was das Weſen nicht iſt, das Nichts des Weſens, ſo wie vorher das Weſen das Nichts war, aus welchem die Exiſtenz hervorging. Folglich offenbart ſich das Weſen als ſolches oder wird wirkliches Weſen nur dadurch, daß es dieſes Nichts aufhebt oder vernichtet. Die geſammte Exiſtenz, als ſolche, iſt dem Ewigen zum Opfer dargebracht; ſie iſt vernichtet, um in ſeinem Weſen wahrhaft zu ſein. So ſtehen alſo die Offenbarungen Gottes in der Natur und in ſeinem Geiſte mit einander im vollſtändigen Gegenſatze, durch Schöpfung und Vernichtung; daſſelbe Wort, wodurch die Welt geſchaffen ward, iſt es, wodurch ſie in das wirklich gewordene Weſen zurückkehrt. Die Erkenntniß der Wahrheit muß alſo eine ſolche ſein, in welcher dieſe Selbſtvernichtung und Selbſtſchöpfung des Weſens durch ſein Nichts mit deutlicher Einſicht erkannt werden. Darum müſſen wir uns ſelbſt durch dieſe göttliche Kraft völlig vertilgen und hinwegwiſchen laſſen, um uns wieder zu gewinnen, wie wir nur in ihrer weſentlichen Gegenwart wirklich Etwas, an und für uns ſelbſt aber, auch als das Daſein Gottes gedacht, ein reines Nichts ſind.[1] Schöpfung und Vernichtung ſind alſo identiſch; der Untergang der einzelnen Dinge in Gott iſt zugleich ihr Hervorgehen aus ihm.

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 171–172; Phil. Geſpräche, S. 317, 319.

Dieſes Uebergehen der Gegenſätze in einander iſt, da es vollſtändig iſt, an ſich für uns unerkennbar, inſofern es in Gott vorgeht. Aber daſſelbe iſt in der Exiſtenz auch zugleich unſer Bewußtſein, welches eben darin beſteht, das ein ſich ſelbſt Entgegengeſetztes ſich durch ſein Erkennen mit ſich ſelbſt verbindet. Dieſes Bewußtſein exiſtirt blos dadurch, daß die Gegenſätze der Natur ſowohl, als ſeine eigene thätige Einheit darin als relativ erſcheinen; nur dadurch tritt es aus dem Abgrunde des Ewigen hervor. Es exiſtirt alſo auch ſelbſt nur als Erſcheinung; ſeine eigene Wahrheit erfaßt es nur, indem es ſich zugleich durch die vollkommenen Gegenſätze der Natur, auf die es ſeine beſondern Erkenntniſſe zurückführt, und durch die innere Einheit des göttlichen Weſens, in die es ſein relatives Handeln, als ein ſich ſelbſt aufhebendes und nichtiges, verſenkt, in die Offenbarung auflöſt. Da aber dieſe factiſche Offenbarung wieder nichts ſein würde, wenn der Uebergang der Gegenſätze nicht vollkommen wäre, ſo daß das Eine das Andere gänzlich als ſein Nichts aufhebt: ſo muß in dieſem Bewußtſein nothwendig eine Fähigkeit ſein, Beides, das Weſentliche und Nichtige, zugleich vorzuſtellen, welches nur möglich iſt, wenn es ſich gegen Beide gleichgültig verhält, oder ſie in ihrem Verhältniſſe des Uebergangs **denkt**. Dieſe Gleichgültigkeit iſt nicht die der bloßen Form: denn dieſe beſteht darin, daß ſie ſich an unendliche verſchiedene Stoffe anſchließen kann; ſondern ſie liegt in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander: folglich wird durch ein ſolches Denken unmittelbar der ganze Stoff beſtimmt. Hieraus iſt klar, daß dieſes Denken, welches das Philoſophiren iſt, mit der Erkenntniß durch Offenbarung (Erfahrung) ganz daſſelbe iſt, nur von einer andern Seite betrachtet. Offenbarung iſt Alles, nur einmal wird ſie erfahren, und das andere Mal gedacht und verſtanden, oder zu Einſicht und Bewußtſein gebracht.[1] Auch

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 172—175, 178.

dieſe beiden Seiten müßten nun noch als eine und dieſelbe aufgewieſen werden.

Die volle lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Exiſtirendes und etwas Weſentliches ſind, iſt der Glaube, in welchem ſich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Unſer Bewußtſein, als reiner Glaube, durch welchen ſich unſer Inneres erſt ſelbſt ergreift, und ſeine Verwandelung in Offenbarung des Ewigen erfährt, iſt die Religion: das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt, wie ſie iſt, und das nothwendige wirkliche Leben der Menſchen in und mit dieſem Ewigen. So wie in dem Sohne und ſeinem Tode ſich Gott in der ſichtbaren Welt geopfert, und dieſe ganz mit aufgehoben und als Schein vernichtet hat: ſo lebt der Vater in dem allgemeinen Beſtehen dieſer Welt immer fort, und opfert ſich in demſelben in jedem Momente, indem er ſich beſtändig von Neuem als Sohn in den Schein herabläßt, und ſich in dem Bewußtſein eines Jeden von uns immer wieder als ſolcher vernichtet. Dieſes aber iſt es gerade, was wir die Liebe[1] nennen, das lebendige Gefühl in uns, daß wir nur ſind, weil Gott ſich ſein ſelbſt entäußert, und daß wir doch immer bei ihm bleiben, weil er ſich in dieſer Entäußerung immer ſelbſt aufhebt und ſeinen Schein vernichtet. Gerade dieſe Rückkehr deſſelben zu ſich ſelbſt iſt es, was ich als das Letzte und Höchſte in der Philoſophie aufſtelle. Das iſt nicht Dualismus; eine Einheit ohne alle Spaltung, Trennung und Beziehung iſt etwas Undenkbares, eine bloße Einheit der Zahl, mit welcher ſich nichts anfangen läßt. (Sehr gut!) Die Hauptſache aber muß ſich fühlen. Man muß überzeugt ſein, daß die Gegenwart Gottes dieſe Welt nicht verlaſſen könne, und daß alle Umwälzung

[1] Hier und öfter zeigt ſich ein Anklang an Steffens. Als Solger im Jahre 1818 durch Breslau reiſte, ſchrieb er ſeiner Gattinn (Nachgelaſſene Schriften, Bd. I., S. 677) über eine Begegnung mit dieſem: Wir haben uns manche unſerer wiſſenſchaftlichen Anſichten und Pläne mitgetheilt, und uns ſehr gut darüber verſtändigt.

und Verwandelung, ſchiene ſie auch beim erſten Anblick nur Tod und Zerrüttung zu ſein, nur der Uebergang zu neuem Leben ſei. Sollte ſich nicht auch aus dem Streben nach Bewußtſein und Einſicht, wie ſehr es ſich auch in ſeiner heftigen irdiſchen Entwickelung verirren möge, wieder ein edleres Denken entwickeln, welches ſich an ſeinen eigentlichen Inhalt, den des Glaubens, wieder feſt anſchließen könnte? Daher rührt die ſcheinbare Myſtik, mit welcher die Philoſophie ſich beſtrebt, die Geſetze und Wirkſamkeiten der Natur auf das Geiſtige und Sittliche zu übertragen, und ſo gleichſam die Sittenlehre durch die Phyſik zu begründen. Die wahre Myſtik aber beſteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Exiſtenz als Weſen unmittelbar gegenwärtig iſt; und zu ihr führt alſo nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geſchildert habe. Was ich Myſtik nenne, iſt jene lebendige und unmittelbare Einſicht, deren Entwickelung wieder die Philoſophie iſt. Von da aus läßt ſich allein die myſtiſche Gegenwart Gottes in der Geſchichte verſtehen. Er würde ein beſonderes und zufälliges Individuum ſein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Weſentliche unſeres Innern ſelbſt iſt, und daß alle Wirklichkeit in dieſem Weſen verſchwindet und untergeht.[1] Durch dieſe Polemik gegen Schelling, und die myſtiſche Naturphiloſophie, namentlich Baaders, hat Solger die wahrhafte Durchdringung des Glaubens mit der Philoſophie, wie ſie bei Hegel vorkommt, ſchon begonnen.

Es bleibt uns noch übrig, erſtens eine Probe der Solger'ſchen Dialektik, dann ſeine Anſichten über Philoſophie des Rechts, endlich ſeine Aeſthetik zu geben.

II. Philoſophiſche Geſpräche über Sein, Nichtſein und Erkennen. Das Erkennen iſt das gemeinſame Element, in welches die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge zum Allge-

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 179, 195, 723 (Bd. I., S. 632—633, 510, 512), 183—185 (Bd. I., S. 689); Vorl. über Aeſthetik, S. 137.

meinen zerfließen. Alle Dinge ſind eins. Das Nichtſein der Dinge erſcheint in unſerer Erkenntniß. Das wahre Sein des Dinges kann gar nicht unter dem Erkennbaren vorkommen. Die Kennzeichen, welche allein erkannt werden, ſind das, was es mit andern Dingen gemein hat; was alſo das Nichtſein dieſes als dieſes beſtimmten Dinges iſt. (Solger verſirt hier in der Herbart'ſchen Kategorie des Dinges und ſeiner Eigenſchaften.) Das Nichtſein wird nicht ſowohl erkannt, als es vielmehr das Erkanntwerden ſelbſt iſt. Jedes Ding, außerdem daß es an ſich und für ſich iſt, iſt auch noch Etwas, d. h. es hat einen ganz beſtimmten nur ihm zukommenden Inhalt. Eben deshalb aber wird es auch durch die andern, die auch etwas Beſtimmtes ſind, beſtimmt; und dieſes Beſtimmtſein durch jedes andere iſt ſein Nichtſein: und dieſes Nichtſein, wodurch es nicht es ſelbſt, ſondern mit jedem andern gleich und verſchieden iſt, wäre ſein Erkanntwerden. Es iſt kein Sein ohne ein Nichtſein. Dieſer Widerſpruch, den die unmittelbare Anſchauung der Dinge uns aufdrängt, iſt eben das, was durch alles unſer philoſophiſches Unterſuchen gelöſt werden ſoll. (Dies iſt offenbar das echte Vorſpiel, wenn nicht eine Rückwirkung, der Hegel'ſchen Logik.) Ein bloßes reines Sein wäre nicht zu erkennen, es wäre alſo für uns gar nichts. (Es wäre aber ebenſo auch an ſich Nichts, da es eine leere Abſtraction iſt.) Da es nur Sein und Nichtſein und Beides nothwendig gibt, ſo muß mit dem Sein eines jeden Dinges auch nothwendig ein Nichtſein verknüpft ſein. Dieſes Nichtſein iſt aber nicht ſein eigenes: ſonſt höbe es ſich ſelbſt auf, und wäre gar nichts; ſondern es iſt das Nichtſein aller übrigen Dinge. Das Nichtſein oder Erkanntwerden der Dinge iſt unſer eigenes thätiges Erkennen ſelbſt: nur daß das Nichtſein aller andern Dinge mit unſerm eigenen Sein verknüpft iſt. Mich ſelbſt erkenne ich in allen übrigen Dingen oder in ihrem Nichtſein. Da die Merkmale das ganze Ding erſchöpfen, ſo muß auch wohl das Nichtſein vollkommen denſelben Inhalt haben,

wie das Sein. Da nun jedes Ding ſein eigenes Sein hat, ſo hat auch ein jedes ſein eigenes Nichtſein. Dies kann aber doch nicht ſein. Denn das Nichtſein iſt ja eben das, was dem Sein entgegenſteht. Iſt nun das Sein das, was einem jeden Dinge für ſich iſt: ſo muß das Nichtſein gerade das ſein, worin ſie nicht für ſich ſind, ſondern was ſie gemein haben. Das Nichtſein, worin das Gemeinſchaftliche der Dinge liegt, iſt in der That unſer Erkennen ſelbſt; ſie ſind da als Beſonderes, indem das Erkennen da iſt als Allgemeines. Da alſo das Erkennen durch das Beſondere ſchlechthin beſchränkt wird, ſo iſt das Beſondere im Erkennen nur inſofern, als es ſich in ihm zum Allgemeinen aufhebt. Das Erkennen aber enthält nichts Anderes, als das Nichtſein der Dinge; das Nichtſein kann alſo auch nur ein Allgemeines ſein, worin kein wahres Beſonderes iſt. Wie die Null eben nur die Zahl überhaupt negirt, ſo kann das Nichtſein niemals ein beſtimmtes beſonderes Sein läugnen, ſondern nur das Sein überhaupt. Es müſſen alſo im Nichtſein alle Beſonderheiten enthalten ſein, nur als nichtſeiend. In den Beſonderheiten aber muß ein allgemeines und einziges Sein liegen, welches eben durch das allgemeine Nichtſein verneint wird.[1]

Was Du für lauter einzelne, wirkliche Dinge hielteſt, ſind jetzt nur die mannigfaltigen Geſtalten des gemeinſchaftlichen Seins; und dieſes iſt eins mit dem einfachen Erkennen ſelbſt. Dieſes Allgemeine liegt jedem Dinge zu Grunde, iſt weſentlich in jedem daſſelbe; und ſo erſt werden die Dinge wahrhaft beſeelt, indem ein jedes als ein einzelnes eine bloße Erſcheinung, an ſich aber das allgemeine Sein ſelbſt iſt. Das beſtimmte Ding möchte alſo als ſolches wohl blos eine Form unſeres eigenen Erkennens ſein. Wenn ein Sein und Nichtſein, welche beide allgemein ſind, neben einander beſtehen ſollen: ſo müſſen ſie gegenſeitig auf einander

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Band II., S. 200, 203—204, 209, 213, 215—218, 220—225.

bezogen oder gleichſam mit einander vermiſcht werden, jedes alſo nur zum Theil ſein (wie das Ich und Nicht=Ich bei Fichte). Ebenſo mußt Du Dich ſelbſt zum Theil auch immer als ein Anderes erkennen, nämlich als ein dem Erkennenden beigemiſchtes Sein. Jenes unbedingte Sein, welches der Keim aller Dinge iſt, muß, um zu dieſen ſelbſt zu werden, ſich ins Unendliche wirklich ausdehnen; und dieſes kann es nur, wenn es bei dieſer Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Punkten von ſeinem Gegentheil, dem Nichtſein, gehemmt wird. (Solger erinnert hier ſelbſt an die Atomiſtiker und Pythagoreer, die aus Vollem oder Zahlen, und Leerem die Welt bildeten.) Das Sein muß ſich das Nichtſein in jedem Punkte ſelbſt erſt ſchaffen, damit es ſelbſt überall gehemmt werde, und ſo Alles anfülle. Sein Weſen iſt jene Gleichheit mit ſich ſelbſt, und dieſe will es nun auch in ſeinem wirklichen Daſein wieder erreichen, um ſo erſt vollkommen es ſelbſt zu werden. Es ſchafft daher ins Unendliche Nichtſein, und verſchlingt eben daſſelbe immer wieder durch fortdauerndes Sein, um ſo endlich alles Nichtſein zu überwinden und ſich ſelbſt wieder ſich ſelbſt gleich zu machen. Wenn von ihm geſagt werden ſoll, daß es ſich ſelbſt gleich iſt, ſo muß es als ein Doppeltes betrachtet werden: als das, was verglichen wird, und als das, womit es verglichen wird. Wir haben alſo nun, ſtatt des Einen, Zwei, die mit einander verglichen werden. Dieſe müſſen aber Entgegengeſetzte ſein; denn darauf beruht alles Vergleichen. Nun ſoll aber das Eine ganz daſſelbe ſein, was das Andere iſt; ſie ſollen alſo ganz den Einen und ſelben Inhalt haben. Sind ſie alſo einander entgegengeſetzt, ſo ſind ſie es auch durch ihren ganzen Inhalt. Da nun das Eine das geſammte Sein iſt, ſo muß das Andere ein ſolches Sein zum Inhalt haben, das in allen Stücken jenes Sein nicht iſt, alſo das Nichtſein. Sobald das Sein ſich ſelbſt gleich iſt, iſt es auch wieder ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Es kann alſo, um bildlich zu ſprechen, das Nichtſein nur nach und nach wieder mit ſich vereinigen; es muß es

alſo in jedem Augenblicke hervorbringen, nicht als ſich ſelbſt, ſondern immer als etwas Anderes, das es wiederum, ſobald es hervorgebracht iſt, zu ſich ſelbſt macht. Es wird auf dieſe Weiſe ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es ſeinem Weſen nach Alles iſt. Als Sein beſteht es nun in jener unendlichen Entwickelung. In jedem dieſer Entwickelungspunkte iſt es ein ganz für ſich beſtehendes Sein oder einzelnes Ding, deſſen Weſen gerade dieſer beſtimmte Entwickelungsgrad des allgemeinen Seins iſt, den es aber nur in dem allgemeinen Sein ſelbſt hat.[1] Hier liegt offenbar die Platoniſche Anſicht, die im Sophiſten vorgetragen wird, zu Grunde: aber nicht ohne mit Elementen der Naturphiloſophie und der Hegel'ſchen Logik verſchmolzen zu ſein.

In jedem dieſer Punkte halten Sein und Nichtſein ſich das Gleichgewicht. Das Nichtſein, als ein Allgemeines, macht das Sein zu einem völlig Beſondern. Das Allgemeine iſt nun das Erkennen. Das Erkennen iſt alſo eigentlich nur das Sein ſelbſt, als nichtſeiendes Allgemeines, und entſteht dem Sein blos durch den allgemeinen und nicht beſondern Anſtoß, den ihm das Nichtſein in ſeinem Fortſchreiten gibt. Das Erkennen iſt Allgemeines und Beſonderes zugleich: es iſt Nichtſein, und als ſolches das Erkennen eines beſondern A und zugleich das Sein aller übrigen Dinge. Als Nichtſein iſt es offenbar Nichtſein überhaupt, alſo Allgemeines: als Sein aber das Sein aller beſondern Dinge, welche nothwendig hier als beſondere gedacht werden müſſen. Das Sein aller beſondern Dinge und ihr allgemeines Nichtſein ſind hier eins und daſſelbe; Beides iſt nichts Anderes, als das Erkennen des A. Das Nichtſein, das ein Unbegrenztes iſt, wird dadurch, daß es ſelbſt das Sein begrenzt, erſt wirklich. Durch dieſes Wirklichwerden wird das Nichtſein alſo unmittelbar auch ein Nichtſein aller übrigen begrenzten Dinge außer dem Dinge A, welches es gerade begrenzt. Es iſt das Erkennen von A, und

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 228, 230 – 239.

enthält alſo als ſolches zugleich das allgemeine Gegentheil des Seins, und zugleich die Abbilder alles einzelnen und beſondern Seins. Auf dieſe Weiſe ſind dieſe Dinge in A als beſondere; das nennen wir, es erkennt ſie als ſolche. Das Nichtſein oder Erkennen iſt die Quelle aller Täuſchung, wenn wir uns dadurch verleiten laſſen, das Nichtſeiende für das Sein zu halten. Das Geſetz unſeres **Handelns** aber muß ſein, das reine Sein in uns frei und herrſchend zu machen, und dieſem zu folgen, nicht aber den Täuſchungen des Nichtſeins. Und da wir zur Erkenntniß dieſes reinen Seins unſerer ſelbſt nur gelangen können durch das Nichtſein der andern Dinge, ſo müſſen wir jenem mit Bewußtſein folgen. So fallen uns die Erkenntniß des **Wahren** und die Ausübung des **Guten** vollkommen in Eins zuſammen. Und iſt dies nicht ein Zeichen, daß wir zu dem Höchſten gelangt ſind? Durch das Bewußtſein unſerer ſelbſt zu jener Unfehlbarkeit des Naturtriebes zurückzukehren, iſt das Höchſte, was wir erreichen können. Unſer höchſtes Geſetz heißt: Lebe mit Bewußtſein der Natur gemäß.[1] Das nicht zu verkennende Kantiſche Primat der praktiſchen Vernunft endet in eine ſtoiſirende Naturphiloſophie. Zugleich liegt zwiſchen jenen abſtracten Beſtimmungen des Seins und Nichtſeins einerſeits und den Ideen des Wahren und Guten andererſeits eine weite Kluft, die Solger ſo wenig, als Plato, auszufüllen vermochte.

Das Reſultat aus dieſen dialektiſchen Erörterungen, welche erſt allmälig die Wahrheit entſtehen laſſen ſollten, iſt nun dieſes: Das Sein an ſich iſt reine **Subſtanz**, das Sein in der Wirklichkeit aber unendliche **Thätigkeit**. Es bewegt ſich immer weiter, und findet immer wieder die **Grenze** vor ſich. Wir haben alſo zwei verſchiedene Nichtſein, eins als aufgehobene und mit dem Sein daſſelbe gewordene Grenze, und eins als beſtändig bleibende Grenze. (Auch hier reconſtruirt Solger den Fichte'ſchen Standpunkt.)

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 242—245, 247—251.

Das erſte iſt in das Sein mit übergegangen, alſo ein ſeiendes Nichtſein; und nur dieſes ſeiende Nichtſein iſt das Erkennen, ebenſo wie nur das in der Wirklichkeit ſich bewegende Sein objectives Sein iſt. — Gehen wir vom Nichtſein (dem Erkennen) aus, ſo wird Alles die umgekehrte Geſtalt annehmen; es ſteht ihm ein Nichterkennen gegenüber, das es wieder mit ſich vereinigen muß. Man hat zu Jedem von Beiden (— dem Erſten Entwurf der Naturphiloſophie und dem Fichte'ſchen Idealismus, die dann ſogleich durch den Standpunkt der Schelling'ſchen Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik werden vermittelt werden —) ein gleiches Recht. Was übrig bleibt, iſt das, welches weder Erkennen noch Sein iſt, und doch Jedes von Beiden: die reine Einheit und Gleichheit mit ſich ſelbſt, die ihr Grund iſt, und in der ſie ſich vollkommen ſelbſt aufheben. Es kann alſo kein wahres Sein gefunden werden, nämlich was wir ein Sein an ſich oder ſchlechthin nennen könnten, welches nicht vollkommen aufgelöſt und durchdrungen würde von dieſer vollkommenen Erkenntnißart. Dieſes Eine, als zugleich Erkennen und zugleich Sein, iſt ſich ſelbſt ins Unendliche entgegengeſetzt und ſchafft auf dieſe Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge. Unſere innerſte Erkenntniß iſt nichts Anderes, als eine Erkenntniß dieſer reinen Einheit, d. i. eine Erkenntniß des Sichſelbſtgleichſeins. Dieſe Erkenntniß nun muß dem Abſoluten ſelbſt zukommen, da es ja Alles iſt. Es muß alſo ſich ſelbſt, folglich ſich ſelbſt als reine Gleichheit mit ſich ſelbſt erkennen. Dieſe Erkenntniß nun iſt die Form ſeines Seins. Denn ſein Weſen iſt nicht Gegenſatz, ſondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber iſt es wirklich. Es muß darin, um ſich ſelbſt zu erkennen, ins Unendliche ſein eigenes Subject und Object ſein. Auf dieſe Weiſe entſteht uns alſo eine unendliche Verſchiedenheit, welche doch an und für ſich nichts Anderes, als die urſprüngliche Einheit ſelbſt iſt: und nicht blos ſo, daß dieſe unendliche Verſchiedenheit im Ganzen dieſe Einheit ſei; ſondern dieſe iſt auch in

jedem einzelnen Punkte jener immer dieſelbe und das einzige Weſentliche und Anſich. Es iſt alſo hier im Ganzen eine Verſchiedenheit, ein Uebergewicht des Einen oder des Andern, im Einzelnen aber iſt jeder Punkt für ſich wieder weſentlich die ganze Einheit ſelbſt; d. h. er ſtellt ſie für ſeinen beſtimmten Standpunkt oder ſeine beſtimmte Potenz dar. Die Einheit kann gar nicht anders als ſeiend gedacht werden, denn als vollkommener Gegenſatz ſelbſt. Die Verſchiedenheit überhaupt entſteht nur dadurch, daß das urſprünglich Eine mit ſich ſelbſt in einen unendlichen Gegenſatz geräth. Die urſprüngliche Einheit iſt wirklich im Daſein unter der Form aller Verſchiedenheiten. Aber dafür iſt auch dieſe Unendlichkeit die bloße Erſcheinung des Ein und All.[1] Wir ſehen in Solger die Einheit des Identitätsſyſtems mit der Myſtik der Naturphiloſophie vollbracht.

III. Philoſophie des Rechts und Staats. Die Kritik der Freiheit und Nothwendigkeit iſt durchaus nöthig, wenn eine klare Einſicht in die ſittlichen Verhältniſſe entſtehen ſoll. Das Erſte in der reinen Nothwendigkeit für ſich iſt der Gegenſatz, in welchen die Einheit ganz aufgegangen iſt. Die ſich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. In dem Weltſyſtem iſt das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden; erſt dadurch iſt alles Erkennen zum Sein geworden, und Gott iſt in dem Weltſyſtem als Weltſeele. Die Nothwendigkeit iſt ſich als Nothwendigkeit ihrer nicht bewußt, ſondern die Elemente des Bewußtſeins ſind in ihr blos in ihren gegenſeitigen Beziehungen auf einander da. So lange wir uns denken, daß ſich die Gegenſätze der Natur blos entwickeln unter dem Geſetz des Gegenſatzes, iſt dieſes Geſetz ſelbſt noch nichts Wirkliches, ſondern blos die Entwickelung: jenes iſt alsdann blos der Grund der Wirklichkeit (wie bei Schelling). Nun muß aber Alles Wirk-

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 226, 252—262 (Philoſophiſche Geſpräche, S. 209).

lichkeit ſein; denn Alles iſt Beziehung. Es muß alſo auch einen Punkt geben, wo das Geſetz ſich ſelbſt als bloßer Individualität entgegengeſetzt iſt; und dieſer Gegenſatz iſt zwiſchen dem Weltſyſtem und dem Menſchen. Erſt dadurch iſt die Natur vollendet. Aber auch dadurch geräth ſie mit ſich ſelbſt in den vollkommenſten Widerſpruch. Denn der Menſch iſt nun die Einheit des Geſetzes, und zugleich Gleichheit mit ſich ſelbſt oder Selbſtbewußtſein; ſo iſt in ihm das Zuſammentreffen der idealen und realen Welt.[1] Nun folgt eine Deduction der Anſchauung, des Triebes u. ſ. f.[2] (wie am Eingang eine des Lichts, der Materie, des Organismus), ähnlich der in Schellings transſcendentalem Idealismus. Wenn man die Natur (heißt es weiter) anſieht als den Urſprung des Böſen, als das, was die Freiheit zerſtöre, ſo irrt man gänzlich. Sie iſt vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, dasjenige, wodurch das Gute ſelbſt objectiv wird: daher unſchuldig, und der Gegenſtand unſerer Sehnſucht. Das Böſe kann nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Exiſtenz erhalten wird. Wenn ſich das Handeln als bloßes Handeln von der Idee ablöſt, und ſich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen offenbart, ſo wird es ein wirkliches und poſitives Nichts; und dieſes iſt das Böſe. Inſofern es aber die Idee ſelbſt iſt, iſt es das Gute. Gutes und Böſes haben alſo einen gemeinſamen Urſprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Das Böſe iſt nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich ſein könnte. Das Gute würde uns nicht ſein, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödtet, um deſſenwillen es ſich verkörpert, Fleiſch wird, weil es ihn, ſeiner ewig guten Natur nach, vernichten, und ſo die Exiſtenz mit ſich verſöhnen muß. In der Idee des Guten iſt Mannigfaltiges und Einfaches, das

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 263—265, 268—271.

[2] Ebendaſelbſt, S. 273 flg.

Selbſtbewußtſein und das Aeußere, eins. Wo ſich das Individuum ſelbſt und dadurch die ganze Welt durch Gott anſchaut, entſteht die Religion; wo es die Außenwelt und dadurch ſich ſelbſt durch Gott anſchaut, entſteht die Kunſt. Daß die Außenwelt meine Freiheit aufnehmen und darſtellen könne, iſt nur möglich durch die Idee, die aber hier erſcheinen muß als Handlung; ſie kann lebendig wirkſam nur hervortreten, indem ich ſelbſt mich als Einzelnes erkenne, als Aeußerung der Idee, und ſonſt nichts. Ich vergehe mir als Individuum, und ſchaue mich an als ein blos Beſonderes in der Idee; und ſo iſt ſie mir Gott, das allgemeine Individuum. Ich nehme mich ſelbſt wahr, wie ich blos in Gott lebe. In dieſem Moment des Vergehens zündet ſich das göttliche Leben an. Es iſt eine Anſchauung, die ſich ſelbſt aufhebt, an deren Stelle aber das Abſolute ſelbſt tritt. Wir würden derſelben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich ſelbſt wären; und wir ſind es wieder, weil wir als handelnde Weſen ſelbſt etwas Beſonderes ſein müſſen. Erſt hier wird der Menſch frei. In der Religion werden wir ſelbſt individuell und nichtig, und eben dadurch erſt weſentlich in der göttlichen Idee.[1] Auch hier entſpringt noch, wie bei Kant und Fichte, aus dem ſittlichen Handeln das Bewußtſein des göttlichen Weſens, aber zugleich als vollkommene Einigkeit des Bewußtſeins mit ſich ſelbſt.

Nachdem ſich Solger, wie Fichte und Schelling, eine Mehrheit von Individuen abgeleitet hat, will er nun den Begriff des Staats beſtimmen: Um frei handeln zu können, muß ich das erkennen, was in allen Individuen daſſelbe iſt. Meine Individualität hebt das Weſen in mir auf, das Weſen hebt die Individualität auf. Nur in Gott iſt Weſen und Individualität ohne allen Widerſpruch vereinigt. Denn für ihn iſt in jedem Indi-

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 279—280 (306—307; Bd. I., S. 703; Vorleſungen über Aeſthetik, S. 64), 283—285 (311).

duum der ganze Grund des Lebens: dagegen für das Individuum das Daſein immer nur in dem Grunde, und der Grund außer ihm iſt. Es bleibt noch das Problem, wie ſich in der wirklichen Exiſtenz das Weſen der Idee darſtellen könne. Das Sittengeſetz erſcheint als eine bloße Forderung; wirklich wird es erſt, wenn wir als Handeln zugleich die Idee ſelbſt und zugleich Individuen ſind. Das iſt das abſolute Werden der ganzen Gattung, in welchem ſich die Idee oder die Sittlichkeit ſelbſt entfaltet, die Geſchichte, deren Namen wir aber nur nicht auf das beſchränken müſſen, was wir gewöhnlich Geſchichte nennen: ſondern vorzüglich gehören dazu die beiden äußerſten Seiten dieſer Entwikkelung, nämlich die Umwälzungen der Natur, wovon uns die Erd- und Himmelsforſchung ſichere, wenn auch dunkle Kunde gibt (ein Gedanke, den wir bei Steffens ausführlich beleuchtet haben), und die Folge der verſchiedenen Religionen, welche mit einer Reihe von Veränderungen des ganzen geiſtigen und ſittlichen Zuſtandes der Menſchen auf das Engſte verbunden iſt. Das beſtehende Weltſyſtem, welches die ſich durch Handlung offenbarende Gegenwart des Weſens oder der Idee möglich macht, iſt der Staat: das Daſein der Idee, eine Totalität des weſentlichen Lebens. Nur durch die ſittliche Natur können die Individuen, als Individuen, doch ein weſentliches Daſein haben; ſie heißt das Recht.[1] Hierauf entwickelt Solger, zu Kants Naturrecht ſich hinneigend, die einzelnen juriſtiſchen Begriffe. Als bemerkenswerth heben wir den Begriff des Eigenthums, und den der Strafe heraus. In Bezug auf das Erſtere ſagt er: Indem das Individuum der Begriff der äußern Natur iſt, ſchließt die Individualität unumſchränkte Herrſchaft über die äußere Natur in ſich; — von dem Grunde der Strafe aber Folgendes: Im Gegenſatz gegen die individualiſirte Idee des Handelns im Staate, iſt das

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 286—294 (Phil. Geſpräche, S. 167), 312—313, 319—320.

Individuum das reine Nichts, ſobald es ihr widerſpricht; es wird dadurch ſogleich aufgehoben, und zwar durch den Grund, oder die Natur, welcher aber hier als frei individualiſirt handelt.[1]

Das Weſen des Staats. Im Criminalrechte geht das Recht wieder in den Staat über; es concentrirt ſich gleichſam darin zu der Allgemeinheit der Individualität, worauf der Staat beruht. Die Geſinnung iſt nur erkennbar in den Verhältniſſen. Erſt durch den Staat wird dieſer Geſinnung der wahre Stoff geliefert, und ſie erſt dadurch in die Wirklichkeit vollſtändig eingeführt. Die Freiheit der Individuen beſteht darin, daß in jedem ſich der ganze Begriff des Staats wiederholt. Auf dem Verhältniſſe des individuellen Begriffes zur Gattung beruht die Verfaſſung. Der Staat iſt ein organiſches Ganze, das nicht leben kann, wenn nicht die verſchiedenen Kräfte und Bewegungen an urſprünglich verſchiedene Glieder vertheilt ſind. So wie der Monarch durch die Miniſter auf das individuelle Leben einfließt, ſo muß das Volk eine myſtiſche Darſtellung ſeines perſonificirten Begriffs im Adel haben (ungefähr wie bei Steffens, nur daß Solger obenein noch das Lehnsverhältniß für ein der wahren Monarchie nothwendiges Element anſieht;[2] Hegel ſetzt den Monarchen ſelbſt als jene Perſonification[3]). In den Corporationen und Gemeinheiten kommt den Miniſtern der Begriff des Ganzen überall im Einzelnen entgegen. In der Sitte wird der Menſch ſein eigenes Kunſtwerk; in der Kirche wird ſeine Religioſität, die ſonſt ganz individuell iſt, der der Gattung unterworfen, blos um der allgemeinen Harmonie willen. (Wie mächtig Schleiermachers Reden über die Religion, deren Solger auch anderwarts rühmend erwähnt,[4] ihre Wirkſamkeit bis hierher erſtrecken!) Die Juſtiz

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 320, 323.
[2] Ebendaſelbſt, S. 356—361 (353).
[3] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 365.
[4] Nachgel. Schriften, Bd. I., S. 115—116: Es iſt die einzig wahre Anſicht der Religion; nur hin und wieder iſt er zu weit gegangen, manchmal etwas ſeicht, und manchmal ein wenig renomiſtiſch.

bewirkt, daß die Perſonen in ihrer Beſonderheit dem allgemeinen Begriffe des Rechts entſprechen: die Verfaſſung, daß ſie ſchon von Anfang an in einem beſtehenden Verhältniſſe begriffen ſind, worin ſie die Idee des Staats individualiſiren. Der Staat, als der in der Totalität der Individuen modificirte allgemeine Begriff, iſt das Volk. Bei der Verfaſſung kommt es blos auf die Art und Weiſe an, wie die individualiſirte Idee, die Majeſtät, in ihrem Verhältniſſe zum Volke gedacht wird. In der monarchiſchen iſt die Idee in einer beſondern Perſon individualiſirt, welche aber zum Volke in einem ſolchen Verhältniſſe ſteht, daß ſie in ihrer Individualität nichts Anderes, als den allgemeinen Begriff ausdrücken kann oder vielmehr wirklich ausdrückt. In der republicaniſchen (demokratiſchen) wird der Begriff des Ganzen ſelbſt als ein Individuum aufgeſtellt; und es muß dafür geſorgt werden, daß er ganz als Individualität erſcheine. Die Monarchie iſt republicaniſch, wo der Monarch blos als die Darſtellung des Volks betrachtet wird: die Republik dagegen ariſtokratiſch, wo das Volk ſeinen Gattungsbegriff als individualiſirt in einer ganzen Klaſſe von Menſchen abſetzt.[1]

IV. Vorleſungen über Aeſthetik. Das Schöne gehört zu den Offenbarungen der Idee, welche der Standpunkt der Einheit des Begriffs (des Allgemeinen) und des Beſondern iſt. Dieſe Idee, auf das Denken bezogen, nennen wir die Idee des Wahren. In der Wahrheit werden die Gegenſätze gefunden als einander durchdringend, und in dieſer Durchdringung das Dritte, das höhere Selbſtbewußtſein, bildend. Das Schöne muß die Idee als gegenwärtig in der Erſcheinung darſtellen; die Auflöſung der erſcheinenden Gegenſätze erfolgt ſchon durch die Erſcheinung ſelbſt, und ſie brauchen nicht erſt durch das Denken auf die Einheit zurückgeführt zu werden. Die Selbſtvernichtung des

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 324—329 (Philoſophiſche Geſpräche, S. 19—20), 344, 346—350.

individuellen Bewußtſeins, ſo daß unſere eigene Individualität blos Aeußerung der göttlichen Gegenwart, iſt der Standpunkt der Religion. Indem unſere Perſönlichkeit darin untergeht, muß die Welt der Exiſtenz und der Gegenſätze mit untergehen. Das höchſte Bewußtſein würde uns aber nicht wirklich, könnten wir nicht auch die Exiſtenz damit durchdringen. Die Schönheit iſt alſo eine Offenbarung Gottes in der weſentlichen Erſcheinung der Dinge; ſie iſt der Weg, auf welchem die Idee in die Wirklichkeit einſtrömt, und dabei ſich unſer gleichſam als eines Durchganges bedient. Es zeigt ſich darin, wie wenig die Kunſt in der Gewalt des reflectirenden Individuums iſt; das Individuum iſt nur das Gefäß der Idee. Das Göttliche in der Kunſt iſt nichts Abſtractes, ſondern die vollkommene Durchdringung der entgegengeſetzten Elemente der Erkenntniß. Das Irdiſche kann im Göttlichen ganz aufgehoben und vernichtet werden, darauf beruht das tragiſche Princip: oder das Göttliche wird von dem Irdiſchen ganz verzehrt, und darin liegt das komiſche Princip. Wir können die Verſchmelzung der Idee mit der Wirklichkeit immer nur nach entgegengeſetzten Richtungen auffaſſen. Ein Mittleres zu denken, wo Wirklichkeit und Idee ganz eins würden, iſt uns unmöglich, da wir das Weſen nur durch einen Gegenſatz zu erkennen vermögen. Auch das Höchſte iſt für unſer Handeln nur in begrenzter, endlicher Geſtaltung da. Und eben deswegen iſt es an uns ſo nichtig wie das Geringſte, und geht nothwendig mit uns und unſerem nichtigen Sinne unter; denn in Wahrheit iſt es nur da in Gott. Und in dieſem Untergange verklärt es ſich als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieſes Göttlichen gäbe, die ſich eben in dem Verſchwinden unſerer Wirklichkeit offenbart. Die Stimmung aber, welcher dieſes unmittelbar in den menſchlichen Begebenheiten ſelbſt einleuchtet, iſt die tragiſche (künſtleriſche) Ironie; — der innerſte Lebenskeim der ganzen Kunſt, dieſer Alles überſchauende, über Allem ſchwebende, Alles vernichtende Blick. Was

alſo im Tragiſchen vernichtet wird, iſt die Idee ſelbſt, inſofern ſie Erſcheinung wird. Die Ironie erkennt die Nichtigkeit nicht einzelner Charaktere, ſondern des ganzen menſchlichen Weſens gerade in ſeinem Höchſten und Edelſten; ſie erkennt, daß es nichts iſt, gegen die göttliche Idee gehalten, daß unſere Wirklichkeit nicht ſein würde, wenn ſie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieſer Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Dieſer Augenblick des Ueberganges nun, in welchem die Idee ſelbſt nothwendig zu Nichte wird, muß der wahre Sitz der Kunſt ſein. Eben durch jene Nichtigkeit der Idee als irdiſcher Erſcheinung gelangen wir erſt dazu, ſie als wirklich, und Alles, was uns erſcheint, ſelbſt als das Daſein der Idee zu erkennen. Haben wir die Hülle des Nichtigen abgelegt, ſo werden wir auch mit deutlicher Einſicht wahrnehmen, wie die ganze Natur nichts Anderes, als das ſich ſelbſt in ſeiner Harmonie auflöſende Daſein Gottes, wie die Religion, die Sittlichkeit, die Kunſt nichts ſeien, als die in der Wirklichkeit verſchiedentlich widerſcheinende That der Selbſtvernichtung und Selbſtoffenbarung des göttlichen Weſens. [1]

Dieſe Solger'ſche Ironie iſt weſentlich von der allen Inhalt verflüchtigenden Schlegels unterſchieden, indem ſie vielmehr die ſich auffſpreizende formelle Subjectivität in die göttliche Subſtanz der Schelling'ſchen Naturphiloſophie zurückbiegt; weshalb ſie Hotho auch in einem der hieſigen philoſophiſchen Facultät zum Behufe ſeiner Habilitation überreichten Aufſatze höchſt treffend die bekehrte Ironie genannt hatte. Das Subject iſt aber auch bei Solger noch nicht völlig ertränkt, oder vielmehr von dieſer abſoluten Subſtanz noch nicht ganz vollgeſogen. Die Bewegung des untergehenden Subjectes, und die abſolute Thatſache der gött-

---

[1] Vorleſungen über Aeſthetik, S. 55, 59—60, 67—68 (Erwin, Th. I., S. 161), 70—71, 83—85, 309—310 (Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 515), 125, 245, 96, 241—242 (Erwin, Th. II., S. 277, 279); Philoſophiſche Geſpräche, S. 320.

lichen Offenbarung fallen hier noch außer einander; die Identität beider Seiten iſt daher nur eine negative. Solgers Philoſophie ſieht ſich daher zu den demüthigendſten Geſtändniſſen gezwungen: „Die vollkommene Einheit der Idee und Wirklichkeit können wir uns nicht einmal vorſtellen; es wäre dies die göttliche Erkenntniß ſelbſt. Wir kennen kein anderes wahrhaftes Daſein und Handeln, als was in der beſtändigen Vernichtung unſerer ſelbſt, d. h. unſeres Scheines, beſteht, damit jene Offenbarung frei hervorleuchte. Bei Gott wird es anders ſein: da iſt das Nichts wirklich Nichts, welches dagegen für uns das einzige Etwas iſt, indem es uns erſcheint. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, iſt eitle und leere Einbildung. Aber eine innere allgewaltige Sehnſucht macht uns den Mangel fühlbar, an welchem wir hier noch leiden.“ [1] Ein Rückfall faſt bis zu Kant und Jacobi herab! Daß nun jene göttliche Erkenntniß ſelbſt, als der immanente Rhythmus der Dialektik, erſt dadurch wirklich wird und zu ſich ſelbſt kommt, daß ſie ſich zum einzelnen Subjecte macht, dieſes ſolchergeſtalt der Träger der ganzen Bewegung, und ſomit in poſitiver Einheit mit dem Abſoluten, als dem allgemeinen, an und für ſich ſeienden Gedanken iſt, das iſt der Standpunkt des abſoluten Idealismus.

Was nähere Beſtimmungen in der Aeſthetik betrifft, ſo faßt Solger dieſelben meiſt aus richtigem philoſophiſchen Geſichtspunkte. Ich will nur Einiges davon anführen. Zunächſt theilt er die Kunſt in zwei große Gebiete, das ſymboliſche und das allegoriſche, die im Ganzen dem entſprechen, was Hegel klaſſiſche und romantiſche (griechiſche und chriſtliche) Kunſt nennt: Das Symbol iſt ein Ding der Phantaſie, das eben als ſolches das Daſein der Idee ſelbſt iſt; die ganze Wirkſamkeit erkennen wir als eine darin erſchöpfte, mithin ſelbſt als Object oder Stoff, in welchem ſie

[1] Vorleſungen über Aeſthetik, S. 310; Nachgelaſſene Schriften, Bd. I., S. 631; Bd. II., S. 515; Philoſophiſche Geſpräche, S. 165.

aber gleichwohl noch als Wirkſamkeit wahrgenommen wird. Die Wahrhaftigkeit der Kunſt beſteht eben darin, daß dem Künſtler die höchſte Idee immer ſchon unter einer wirklichen Geſtalt, und nicht anders erſcheint; die Idee iſt in dieſer Gegenwart durch ihre eigene Vollendung ohne Bedürfniß und Streben beſchloſſen. Iſt dagegen das Schöne als Stoff noch in der Thätigkeit begriffen, ſo wird in jeder Geſtalt ein Streben und eine Wirkſamkeit liegen müſſen, wodurch ſie das ihr Entgegengeſetzte mit umfaßt; welches Streben, als ein vollkommenes, dasjenige, wohin es gerichtet iſt, ſchon in ſich trägt, und es allkräftig aus ſich entwickelt. Dieſe Art der Erſcheinung des Schönen in der Kunſt, worin es ſtets auf ein Anderes deutet, und alle Zeit mehr ſagt, als in ſeiner begrenzten Gegenwart gefunden wird, wollen wir die Allegorie nennen. Darum geht dem allegoriſchen Werk denn auch ab, was dem Symbol gegeben iſt: jene klare Verſtändlichkeit nach Innen, und die ganz begrenzte Geſtalt nach Außen. — Was iſt aber das Weſen des Symbols, wenn nicht dieſe innige und untrennbare Verſchmelzung des Allgemeinen und Beſondern zu einer und derſelben Wirklichkeit? Durch dieſe wunderbare Verſchmelzung allein wird es erreicht, daß die allgemeinen Richtungen, in welche die Idee zerfällt, nicht bloße Formen oder Begriffe, ſondern lebendige und von allen Seiten begrenzte Perſonen werden. Die Seligkeit, die in der Einheit mit dem Allgemeinen beſteht, und die Thätigkeit, welche nur beſondern, perſönlichen, ſtrebenden Weſen zukommt, fallen in den griechiſchen Göttern völlig in Eins zuſammen. Im Chriſtenthum hingegen hat ſich das, was die ſtrenge Umhüllung des alten Symbols in ſich ſchließt, mit ſiegender Macht befreit, und die höchſten und tiefſten Enden mit gleicher Herrlichkeit erfüllt. Denn was erblickſt Du Anderes in dem Mittler und Erlöſer, als jene lebendige Kraft und Thätigkeit Gottes, in wirklicher und ſterblicher Geſtalt, die als Gottheit mit unermeßlicher, gnadenreicher Liebe ſelbſt das ſchon verlorene und abgefallene, zeitliche Weſen umfaßt, um es wieder

in ſeinen Schoß zur Seligkeit zurückzuführen, als Menſch aber durch den Glauben, welcher eine ſich ſelbſt klare und ihres Ziels gewiſſe Sehnſucht iſt, und durch zeitliche Vernichtung nicht allein ſich ſelbſt, ſondern das ganze Menſchengeſchlecht aus der Macht der Welt befreit, und zu ſeiner ewigen Heimath erhebt! Iſt hier nicht allezeit das Eine in dem Andern, und deutet auf daſſelbe hin? Und hat hier nicht die wirkende göttliche Gnade und die menſchliche Sehnſucht ein und daſſelbe lebendige Daſein angenommen? Denn dieſes iſt eben das Göttliche in dieſer ſchöpferiſchen Kraft, daß ſie nicht in dem Einen allein lebt und von ihm ausgeht, ſo daß das Andere als blos Hervorgebrachtes erſchiene, ſondern in Beiden gleich lebendig und umfaſſend iſt, nur in verſchiedenen Richtungen.[1]

Die Begriffe der beſondern Künſte beſtimmt Solger folgendermaßen: Die verſchiedenen Gattungen der Kunſt entſtehen dadurch, daß die Idee ſich nach allen Seiten in den mannigfaltigen Stoffen, welche die äußere Natur ihr darbietet, abſpiegelt, oder ihr Abbild denſelben eindrückt. In der Architektur iſt der Begriff mit dem unorganiſchen Stoff ſo verknüpft, daß dieſer die Darſtellung der unmittelbaren Gegenwart des Begriffs wird. Der Gedanke reißt ſich von dem denkenden Vermögen los, und wird einheimiſch im Raume durch das Verhältniß, worin die Geſtaltung der Regel und dem Maße vollkommen entſpricht. Der Menſch muß die höchſte Einheit der Gedanken zugleich als Geſetz der räumlichen Weltordnung anerkennen. Die plaſtiſche Geſtalt iſt Symbol im vollſten Sinne des Wortes, und kann daher nur mit künſtleriſcher Ironie vollkommen verſtanden werden, indem wir uns bewußt werden, daß es die Wirklichkeit iſt und zugleich nicht die Wirklichkeit, die wir in dem plaſtiſchen Kunſtwerk anſchauen. Wie in der Bildhauerei Alles Körper iſt, ſo iſt in der Malerei jeder Körper als ſolcher doch nur Geiſt,

---

[1] Vorl. über Aeſthetik, S. 129; Erwin, Th. II., S. 49–57 (41, 43).

und in der geiſtigen Beziehung ſchwebend vorhanden. In der Bildhauerei iſt der Leib als Maſſe das ganze für ſich beſtehende Weſen, und die geſammte Seele hat ſich zu Stoff verdichtet: wogegen in der Malerei der ganze Stoff ſich aufgelöſt hat in einen Schein für die Wahrnehmung. In der Malerei iſt die Beziehung des Begriffs auf das Beſondere dargeſtellt. In dieſer Hinſicht iſt die Malerei eine allegoriſche Kunſt, in welcher man in der äußern Erſcheinung nie den ganzen Sinn findet, ſondern dieſelbe verſtehen und ſich erklären muß. In der Muſik geht der Begriff ſelbſt in Thätigkeit über; ſie zieht die Mannigfaltigkeit des äußern Lebens in das Innere des Gemüths hinein. Durch den Laut kommt die Seele allein für ſich als thätiges Leben zur ſinnlichen Erſcheinung; der Laut iſt ihre äußerſte Darſtellung in der mannigfaltigen, wechſelnden Beſonderheit. Die Poeſie drückt Alles in Thätigkeit und durch Thätigkeit aus; das Mittel ihrer Darſtellung iſt die Sprache, das wahrnehmbare Erkennen ſelbſt. Aber hier kann nicht die bloße Form der Thätigkeit genügen, ſondern nur eine ſolche, die immer die individualiſirte Idee darſtellt; mithin müſſen es nicht bloße Thätigkeiten ſein, die wir wahrnehmen, ſondern wirklich lebendige Objecte. Die Poeſie ſteht ſelbſtſtändig auf der einen Seite, und umfaßt für ſich allein den Umfang der vier andern Künſte; ſo war es bei den Alten im Drama, als dem Mittelpunkte der ganzen Kunſt, wo Baukunſt, Malerei, Tanz, als Ausübung der Plaſtik, und endlich Muſik im Vortrage der Poeſie ſich mit dieſer verbinden, und das alte Drama zu einem Inbegriffe aller Künſte machen. Iſt demnach die Poeſie eine beſondere Kunſt, ſo iſt es doch nur eine, die zugleich die ganze Kunſt ſelber iſt. — Die Poeſie ſelbſtſtändig, als die geſammte künſtleriſche Thätigkeit für ſich, iſt das innere Wirken der Idee im künſtleriſchen Geiſte. Sie iſt demnach eine höhere Thätigkeit außerhalb des Künſtlers, der allgemeine Weltgedanke, die Idee des Schönen ſelbſt, die ſich ſelbſt offenbart, oder die Kunſt, die nun in ihrem ganzen

Umfange Poeſie geworden iſt. Indem aber eine ſolche allgemeine Wirkſamkeit im Bewußtſein iſt, muß ſie zugleich, um in die Wirklichkeit überzugehen, das Bewußtſein des Künſtlers anfüllen. Dieſe Stufe des Bewußtſeins, wo die künſtleriſche Idee in ihm thätig iſt, nennen wir Phantaſie.[1] Poeſie iſt alſo in dieſer zweiten Bedeutung die künſtleriſche Productivität überhaupt, inſofern wir nicht auf ihre Aeußerung, in welchem Gebiete der Kunſt es ſei, unſer Augenmerk richten, ſondern nur auf die innere Energie in der Seele des Künſtlers oder Beſchauers.

[1] Erwin, Th. II., S. 72-74, 113, 105, 100-101, 120, 133, 76-77; Vorl. über Aeſthetik, S. 334-335 (322, 327), 267, 343-344, 185-186.

Der

Geſchichte der Philoſophie

von

Kant bis Hegel

Drittes Buch.

Der abſolute Idealismus.

Der Gründer des **abſoluten Idealismus**, wo Natur und Ich in einer abſoluten Identität gemeinſchaftlich verſenkt werden,[1] iſt Georg Friedrich Wilhelm **Hegel**, der, als Krone der geſammten Vergangenheit, zugleich der Same der blüthenreichſten Zukunft geworden iſt, indem er den Keim einer unendlichen Entwickelung der Philoſophie gelegt hat. Schon bei ſeinem Leben, nicht minder nach ſeiner Vollendung iſt eine zahlreiche Schule durch ſeinen Geiſt gebildet worden. Und wenn ſie jetzt auch in den verſchiedenartigſten Richtungen auseinander zu fahren droht, dabei aber dennoch Alles, was auf Fortſchritt und Neuheit in der Philoſophie Anſpruch macht, mit wenigen Ausnahmen, um ſeine Banner ſich verſammelt: ſo iſt dieſe bisher mit dem Schulzwang für unverträglich gehaltene Freiheit und Ungebundenheit eben aus der ganz veränderten Stellung zu erklären, die Hegel der Philoſophie gegeben hat. Hierüber ſei alſo auch von uns offen und ohne Rückhalt geſprochen, obgleich wir den Entſchluß dazu nicht ohne vorher eine gewiſſe Scheu überwunden zu haben, faſſen konnten, da wir uns wohl rühmen dürfen, in dieſe Entwickelung mit hineinzugehören, und einem Manne ſo nahe geſtanden zu haben, der, ein Stern der kommenden Zeit, eine der durchgreifendſten Umgeſtaltungen in der Denkungsweiſe des ganzen Menſchengeſchlechts hervorzubringen beſtimmt iſt.

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 305.

I. Was zunächſt den **allgemeinen Standpunkt** Hegels betrifft, ſo iſt die Philoſophie nach ihm die Betrachtung der abſoluten Selbſtentwickelung des Gedankens. Philoſophiren heißt ihm, ſich dieſer Manifeſtation Gottes im ſpeculativen Denken hinzugeben. Wir laſſen alles unſer ſonſtiges Wiſſen fallen, und vertrauen uns dieſem reinen Aether des Bewußtſeins an, erwartend, an welche Küſten es uns landen werde. „Das Reſultat iſt der Gedanke, der bei ſich iſt, und darin zugleich das Univerſum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt.“ [1] Es iſt dies aber nicht ein blos paſſives Sichverſenken in die abſolute Subſtanz, wie bei Spinoza und im Grunde auch nach der Schelling'ſchen Identitätslehre; ſondern die Selbſtbewegung der Subſtanz, als die Form dieſes Inhalts, iſt das Subject ſelbſt. Das Ich iſt mithin erhalten, und wie bei Fichte als die abſolute Thätigkeit, ſomit als dasjenige, worin die Subſtanz erſt zur Wirkſamkeit kommt, ausgeſprochen. Das Ich iſt eben hierbei der klare Kryſtall, der in dieſer Selbſtthätigkeit zugleich nur der Spiegel der ewigen Subſtanz iſt. „Es kommt nach meiner Einſicht,“ ſagt Hegel, „Alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern ebenſoſehr als **Subject** aufzufaſſen und auszudrücken. Den innern ſubſtantiellen Geiſt erfaſſen, dies iſt der Standpunkt des Individuums.“ [2] Das Abſolute iſt ihm alſo die lebendige Durchdringung beider Seiten, — aber wohl verſtanden der Subſtanz und des wirklichen Subjects, nicht etwa eines blos vorgeſtellten und eingebildeten. „Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſt-

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 684.

[2] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 14; Bd. XV., S. 691.

bewußtſeins mit dem abſoluten Selbſtbewußtſein, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſein hat aufgehört, endliches zu ſein: und dadurch andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt, und da an ihrem Ziele zu ſein ſcheint, wo dies abſolute Selbſtbewußtſein, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu ſein, wo alſo der Geiſt als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dies nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt weiß: und dies weiß er in der Wiſſenſchaft; und dies Wiſſen allein, der Geiſt, iſt ſeine wahrhafte Exiſtenz.“ [1]

Das Leben der Wiſſenſchaft iſt alſo nach Hegel das Leben des Abſoluten ſelbſt: „Die reine Wiſſenſchaft enthält den Gedanken, inſofern er ebenſoſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie ebenſoſehr der reine Gedanke iſt.“ [2] Hiermit iſt der Standpunkt des Ariſtoteles zurückgeführt, welcher behauptete, daß in den Dingen, die ohne Materie ſind, das Wiſſen und ſein Gegenſtand daſſelbe ſind. [3] Wenn Solger die Vernichtung des Subjects im philoſophirenden Denken für die Offenbarung des Göttlichen hielt, ſo liegt es ganz nahe, dieſes Opfer, da es das Werden des Abſoluten im Subject iſt, zugleich für eine Reſtitution des Subjects, aber nur als des reinen Gefäßes des Abſoluten, anzuſehen. Daher bekommt, in dieſer ſchaffenden Selbſtvernichtung und vernichtenden Selbſtſchöpfung, das Subject auch nicht ſeine Eigenthümlichkeit, wie Steffens will, und den ganzen Plunder des Irdiſchen wieder; ſondern der zündende Blitz des Abſoluten, der es durch und durch

---

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 689—690.

[2] Ebendaſelbſt, Bd. III., S. 35.

[3] Aristoteles: De Anima, III, 4 (p. 430 a, Bekk.): *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.*

erleuchtete und durchglühete, hat alles Endliche verzehrt und nur die Thätigkeit des Abſoluten ſelbſt an ihm übrig gelaſſen. Der göttliche Gedanke ergeht ſich für ſich ſelbſt in dieſem ſeinen Subſtrate; und dieſe objective Bewegung der Sache ſelbſt, der das philoſophirende Subject nur zuzuſehen hat, iſt die Methode der Hegel'ſchen Philoſophie. „Gegenwärtige Darſtellung," ſagt Hegel von ſeiner Encyklopädie, „ſtellt eine neue Bearbeitung der Philoſophie nach einer Methode auf, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identiſche anerkannt werden wird." [1] Noch beſtimmter drückt er ſich in der Einleitung zur Logik aus: „Ich erkenne, daß die Methode, die ich in dieſem Syſteme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dies Syſtem an ihm ſelbſt befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig ſei; aber ich weiß zugleich, daß ſie die einzige wahrhafte iſt. Und dies erhellt für ſich ſchon daraus, daß ſie von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes iſt; denn es iſt der Inhalt in ſich, die Dialektik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt. Es iſt klar, daß keine Darſtellungen für wiſſenſchaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieſer Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß ſind; denn es iſt der Gang der Sache ſelbſt." [2] Dieſe abſolute Methode aufgeſtellt zu haben, iſt nun die weſentliche That Hegels in der Geſchichte der Philoſophie; [3] und er hat damit ausgeführt, was wir in unſerer Einleitung verkündeten, nämlich die Erhebung der Philoſophie zur ſich ſelbſt beweiſenden Wiſſenſchaft. Indem die Wiſſenſchaft jetzt auf dieſe Weiſe zum abſoluten Bewußtſein über ſich ſelbſt

---

[1] Hegels Encyklopädie, Vorrede zur erſten Ausg., S. XXXIV (3. Ausg.)

[2] Hegels Wiſſenſchaft der Logik, erſte Ausgabe, Bd. I., S. XX—XXI (Werke, Bd. III., S. 41—42).

[3] Dies erkennt auch Weiße an (Syſtem der Aeſthetik, Theil I., Vorrede, S. XII); und Hegel ſelber hatte es ſchon angedeutet (Werke, Bd. XVII., S. 479).

gekommen iſt, ſo erfüllt Hegel ferner im vollſten Maße auch die andere Forderung, die wir ebendaſelbſt an unſere Zeit geſtellt hatten, daß nämlich die Geſchichte der Philoſophie ſich gänzlich in die ſyſtematiſche Principienlehre der Philoſophie auflöſe. Ueber dieſe zwei Punkte haben wir noch einige Worte im Allgemeinen zu bemerken.

Da in dem Hegel'ſchen Philoſophiren nichts feſtſteht, als die Methode, ſo kann man eigentlich keine poſitive Behauptung als charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Hegel'ſchen Syſtems anführen; man würde dadurch immer mehr oder weniger in den Schein und Ton des Dogmatiſirens verfallen. Jeder ſolcher Satz enthielte mehr oder weniger etwas Perſönliches, Subjectives, wodurch ſein Syſtem ſich von andern unterſchiede. Die Methode aber iſt etwas abſolut Objectives, ein heuriſtiſches Princip, wenn man will, durch welches wir jede aus der Anwendung der Methode hervorgegangene Conſequenz nicht als etwas Ausgemachtes anzuſehen genöthigt ſind, ſondern immer wieder von Neuem in den Schmelztiegel werfen können, um ſie nochmals daraus abfließen zu laſſen. Denn ich höre ſogleich von allen Seiten den Einwand hervorbrechen: Es iſt doch immer ein eigenthümliches Subject, welches dieſe Methode anwendet, und alſo eigenthümliche Reſultate daraus zieht. Schlimm genug, daß jenes nur allzu oft als ein Eigenthümliches philoſophirte, und dem gemäß auch nur zu ſolchen Reſultaten gelangen konnte! Die vorhin erwähnte Mannigfaltigkeit von Anſichten, die ſich der Hegel'ſchen Schule anſchließt und aus ihr entſprungen ſein will, kommt eben daher, daß das Subject nicht immer mit reinen Händen an die Handhabung dieſer Methode gegangen war. Sondern indem Mancher ſeine Lieblingsvorſtellungen und Schoßmeinungen hatte, die er nicht aufgeben wollte: ſo glaubte er das Schild dieſer Methode bequem gebrauchen zu können, um den Kram ſeiner roſtigen Vorausſetzungen damit blank zu putzen und aufzuſtutzen. Die nächſte Aufgabe in der Geſchichte der Philoſophie iſt alſo

für die Hegel'ſche Schule, dieſe Willkür der beſondern Perſon in Anwendung der philoſophiſchen Methode aufzugeben, und ſich von der Methode bemeiſtern zu laſſen, ſtatt ſie meiſtern zu wollen. Die beſte Anleitung hierzu iſt das Beiſpiel Hegels ſelbſt. Denn obgleich ſein Beruf eigentlich nur die Findung der Methode war, ſo hat er doch noch ſelbſt, theils in ſeinen Werken, theils vornehmlich in ſeinen Vorleſungen, den ganzen Reichthum des Univerſums, nicht blos, wie Ariſtoteles, dem philoſophiſchen Begriffe, [1] ſondern — ein zweiter, ein ſyſtematiſcher Ariſtoteles — der Methode dieſes Begriffs zu unterjochen gewußt. Als dieſe „lebendige und vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens,“ wie Schelling ihn nannte, hat er von ſeiner beſondern Perſon weiter nichts hineinzumiſchen gebraucht. Was Hegel einmal ſeinem Denken unterwarf, das leuchtete fortan im Glanze der Idee, ohne daß die Atmoſphäre des Irdiſchen dieſes Licht zu brechen oder auch nur zu dämpfen vermocht hätte. Daher kommt es, daß eine Erkenntniß, die man Hegeln und der von ihm ſelber angewandten Methode verdankt, etwas ganz Objectives und Unperſönliches geworden iſt. Es ſpringt einem nur die Wahrheit als eine ſich ſelbſt offenbarende entgegen, der Rhythmus der Methode entfaltet ſich für ſich ſelbſt in unſerem Geiſte; und ſo ſcheint ſie uns, wie durch Sokratiſche Hebeammenkunſt, aus unſerem eigenen Innern zu ſtammen. Hieraus erklärt ſich, wie ich ſchon bei einer frühern Gelegenheit bemerkte, [2] das häufige Phänomen, daß Schriftſteller, auch wo ſie Hegels Gedanken vorbringen, dennoch ſeiner nicht erwähnen, und dieſelben, vielleicht bewußtlos, für die ihrigen ausgeben; in der That ſind ſie ihr Eigenthum geworden, und zwar ſo wie jede wiſſenſchaftliche Erkenntniß es werden ſoll, und durch die Hegel'ſche Methode allein es werden kann.

---

[1] Hegels Werke, Bd. XIV., S. 298, 312.

[2] Jahrb. für wiſſenſchaftl. Kritik, Mai 1830, Nr. 89, S. 708—709.

Die andere Folge, die aus dieſem Standpunkte Hegels hervorgeht, iſt die, daß die Wiſſenſchaft nicht mehr die geniale Erzeugung eines einzelnen Syſtems iſt, das ſich neben die andern hinſtellt, und durch ſeine poſitiven Behauptungen die entgegengeſetzten der andern ausſchlöſſe. Keine Philoſophie iſt ſo wenig individuell, ſo objectiv und allgemein, als ſeine; und darum iſt er eben die größte philoſophiſche Individualität ſeiner Zeit, weil er ſeine Zeit am reinſten und klarſten dargeſtellt hat, ohne im mindeſten von ſeiner Particularität etwas einfließen zu laſſen. Indem durch Hegel der ſpeculative Gedanke ſelbſt von ſich beweiſt, daß ſeine Geſchichte zugleich die Philoſophie ſelber iſt, nur wie dieſe in der Zeit aus einander gezerrt, und in bunter Wirklichkeit zerſtreut iſt: ſo iſt das Princip Hegels, alle Principien, die in der ganzen Geſchichte der Philoſophie aufgeſtellt worden ſind, ungeachtet ihrer Entgegenſetzung, die er bannte, zu vereinigen, und die Wahrheit in dieſer abſoluten Identität zu ſehen. „Zu aller Zeit iſt nur Eine Philoſophie geweſen, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Princips ausmachen. Eine Philoſophie, die nicht die abſolute, mit dem Inhalt identiſche Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre iſt. Die letzte Philoſophie, die alle Stufen in ſich faßt, iſt das Reſultat dieſer Entwickelung, und die Wahrheit in der höchſten Geſtalt, die ſich das Selbſtbewußtſein des Geiſtes über ſich gibt. Dieſe Reihe der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es gibt: eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, ſondern eben im Sichſelbſterkennen ſich zu Momenten des Einen Geiſtes, zu dem Einen und demſelben gegenwärtigen Geiſte macht. Und dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz. Auf ſein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu ver-

ſchaffen. Dies iſt nun der Standpunkt der jetzigen Zeit; und die Reihe der geiſtigen Geſtaltungen iſt für jetzt damit geſchloſſen." [1] Die Principien der Philoſophie, welche ihre Geſchichte darſtellt, ſind ſämmtlich erhalten, nichts iſt verloren; daß aber die Philoſophie unſerer Zeit hervorgebracht worden, dazu war eine drittehalbtauſendjährige Arbeit des Geiſtes erforderlich. In Hegel iſt Geſchichte und Syſtem der Philoſophie ſolchergeſtalt eins geworden; und wie die Neuplatoniker, beſonders Proklus, die ganze griechiſche Philoſophie in ſich zuſammenfaßten, ſo Hegel den Verlauf der Philoſophie überhaupt.

Auf dieſe Weiſe ſcheint eigentlich nicht mehr von Geſchichte der Philoſophie die Rede ſein zu können. Wir hätten alſo mit Solger zu ſchließen, mit ihm hörte die Geſchichte der Philoſophie auf; und was nach ihm noch vorzutragen wäre, das wäre ſchon das Syſtem der Philoſophie ſelber. Aber zuvörderſt iſt dieſe Auflöſung der Geſchichte in Hegel ſelbſt noch etwas Geſchichtliches; und dieſe geſchichtliche Seite iſt es beſonders, die wir hier noch zu berühren haben. Das Hegel'ſche Syſtem in ſeiner ganzen Ausführlichkeit darſtellen, wie wir dies bei den andern Philoſophen thaten, hieße eine ganze Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften geben; was für eine gelegenere Zeit aufgeſpart werden muß. Hier haben wir an Hegel zu zeigen, wie die Geſchichte der Philoſophie ſich ſelbſt ins Syſtem erhebt, und durch dieſe Darlegung es zur Anerkennung zu bringen, daß dies letzte Syſtem die Geſchichte der Philoſophie vollendet, und ſomit als Gipfel und Schlußſtein des Ganzen ſich erweiſt. Zu dieſem Behufe werde ich hier beſonders zwei Punkte herausheben: erſtens wie Hegel aus der Entwickelung der Geſchichte der Philoſophie hervorgegangen iſt, und, namentlich an das Schelling'ſche Identitätsſyſtem anknüpfend, ſeinen höhern Standpunkt errungen hat. Alle Schriften vor der „Phänomenologie des Geiſtes" gehören in dieſe

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 690—691 (Bd. XIII., S. 50).

Bildungs-Periode. Dieſe Betrachtung iſt noch rein geſchichtlich. Der **zweite** Punkt iſt der, zu zeigen, inwiefern nun in dieſem höhern ihm eigenthümlichen Standpunkt der ganze Verlauf der Geſchichte der Philoſophie ſich abſpiegelt, und aus dem innern Brennpunkte der dialektiſchen Thätigkeit alle Principien der Philoſophie nicht in der Zufälligkeit hiſtoriſcher Entwickelung, ſondern mit der Nothwendigkeit des denkenden Begriffs hervorgehen. Vorher aber will ich noch einige Worte über das Leben und die Schriften Hegels, ſo wie die Ausbreitung und Wirkung ſeiner Schule, theils während ſeines Lebens, theils nach ſeinem Tode, als Beitrag zur Geſchichte des abſoluten Idealismus voranſchicken.

Denke indeſſen Niemand, daß hiermit die Geſchichte der Philoſophie, oder doch alles Leben in derſelben erloſchen ſei, ſo wenig als die Welt irgendwo mit Brettern zugenagelt iſt. Weit entfernt, daß es mit der Philoſophie zu Ende geht, fängt ſie, können wir ſagen, erſt jetzt recht an. Nunmehr iſt die Möglichkeit gegeben, daß der bloße Streit und Kampf auf ihrem Gebiete aufhöre, und ſie ſich als in ſich begründete, von allen Seiten her anerkannte Wiſſenſchaft vollende. Nur wenn man in den Principien einig iſt, iſt eine feſte Grundlage gewonnen, auf der alles fernere Philoſophiren fortbauen kann; erſt hiermit hat die Philoſophie die Bedingung der Wiſſenſchaftlichkeit errungen. In der Mathematik iſt man von jeher in den Principien einig geweſen. Darum hat man aber nicht gemeint, daß ſie als Wiſſenſchaft fertig ſei; ſondern allein auf dieſe Weiſe können neue Entdeckungen fruchtbringend werden. Die Geſchichte der Philoſophie hört alſo nicht auf, ſondern nimmt nur eine andere Geſtalt an. Die nächſte That der künftigen Geſchichte der Philoſophie muß eine allgemeine Verſtändigung über die Principien ſein, und zwar indem **innerhalb** der Schule die Willkür der ungeſchickten Anwendung, **außerhalb** derſelben die Anerkennung der Principien ſelbſt zu Stande kommt. Das Weitere iſt dann die Ausbildung

des Syſtems der Wiſſenſchaft, und zwar nicht blos im Gebiete der eigentlichen Philoſophie, ſondern im ganzen Umfange aller Wiſſenſchaften. Allen bietet die Philoſophie die Principien dar; und die Vollendung dieſer Wiſſenſchaften wäre ihr gänzliches Durchdrungenſein von derſelben. Dies müſſen wir als das höchſte Ziel der Geſchichte der Philoſophie erkennen, von dem wir aber noch ſehr weit entfernt ſind. Die Aufgabe der Hegel'ſchen Schüler iſt daher vorzugsweiſe, daß jeder in ſeiner Wiſſenſchaft die Bahn, die Hegel in allen gebrochen, weiter verfolge, und den ſpeculativen Gedanken immer tiefer in die Wirklichkeit verſenke, oder vielmehr aus ihrem Schachte zu Tage fördere. Ohne Abweichungen von Hegel'ſchen Sätzen wird es dabei nicht abgehen können, ja in manchen Punkten iſt ein Theil der Schule über dergleichen ſchon einig; und ſie werden ſich immer noch häufen. So behauptet Gans ausdrücklich von der Rechtsphiloſophie, daß bei ihr am eheſten die Fortſchritte der Weltgeſchichte eine veränderte Auffaſſung herbeiführen müſſen. [1] Solche fortſchreitende Entwickelung der Philoſophie iſt aber keine Aufſtellung eines neuen Princips; der Hegel'ſche Standpunkt, da er Alles preis gibt außer der Methode, enthält vielmehr in ſich die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht blos als ein Geduldetes, ſondern ſcheint ſogar dazu aufzufordern. Und die Aenderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr zu beſtätigen; denn die Quelle, aus der ſie hervorgehen, die Methode, iſt unverſiegbar und in ewiger Jugendfriſche ſtets dieſelbige. Hieraus entſpringt die „unwiderlegliche Ueberzeugung," wie Marheineke ſehr gut ſagt, „daß, obzwar innerhalb dieſer Philoſophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derſelben auf andere Wiſſenſchaften, ſeinen endloſen Gang gehen wird, jede andere Weiſe zu denken oder zu philoſophiren dagegen nur ein Stehenbleiben iſt auf irgend einer

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. XVI—XVII.

untergeordneten Stufe in ihr." [1] Solche hiſtoriſchen Syſteme beſtehen theils noch jetzt um ſie herum und neben ihr, beengen ihr auch dermalen noch oft den Platz: theils können ſie auch noch legionenweiſe in Zukunft aus leichtem Boden hervorſprießen. Der Würfel aber iſt geworfen, und die Geſchichte wird den Sieger verkünden.

II. Zur Geſchichte des abſoluten Idealismus. Hier will ich erſtens vom Leben und den Schriften Hegels, zweitens von ſeiner Schule, und drittens vom Einfluß ſeiner Philoſophie auf die übrigen Wiſſenſchaften handeln.

A. Hegels Leben und Schriften. Hegel wurde am 27. Auguſt 1770 zu Stuttgard geboren. In ſeinem achtzehnten Jahre bezog er die Univerſität Tübingen, und widmete ſich anfänglich dem Studium der Theologie. Dort war er längere Zeit der Stubengefährte Schellings. In ſeinem zwanzigſten Jahre erhielt Hegel zu Tübingen die philoſophiſche Doctorwürde, und war mehrere Jahre darauf Hauslehrer in der Schweiz und ſpäterhin in Frankfurt am Mayn. Aus jener Zeit befindet ſich noch unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren die Beſchreibung einer Fußreiſe ins Berner Oberland. Mit dem Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ging er, nach dem Tode ſeines Vaters, nach Jena, wo er ſich 1801 durch die lateiniſche Diſſertation De orbitis planetarum habilitirte, in welcher er naturphiloſophiſch weiter philoſophirte. Durch ſeine im ſelben Jahre erſchienene Schrift, „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie," brachte er den von Schelling neu gewonnenen Standpunkt als eine Erhebung über alle Reflexionsphiloſophie erſt recht zum Bewußtſein. Am innigſten aber verband er ſich mit dieſem durch gemeinſchaftliche Herausgabe des „Kritiſchen Journals der Philoſophie" (1802—1803), deſſen wichtigſte Abhandlungen von ihm herrühren. Schon in

[1] Hegels Werke, Bd. XI., Vorrede, S. XIV.

der „Differenz" war er von einem geſchichtlichen Standpunkt ausgegangen, indem er an das erſte Heft von Reinholds „Beiträgen zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie" anknüpfte, zugleich aber einige Sätze über den Begriff der Philoſophie und ihre Geſchichte voranſchickte. So zeigt er ſogleich am Anfange ſeiner Laufbahn eine ganz vollſtändige Einſicht in das Verhältniß der Geſchichte der Philoſophie zum Syſteme. In der Einleitung des Journals: „Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik" u. ſ. f. (1802) ſtellt er ebenſo die wahrhafte Anſicht der Geſchichte der Philoſophie auf, und ſagt, daß die Kritik nur in dem Vergleichen der einzelnen Formen der Philoſophie mit der Einen Idee der Philoſophie ſelbſt beſtehen könne, um, wenn ſie derſelben noch nicht vollkommen entſprechen, das Beſchränkende und Subjective an ihnen herunterzureißen.[1] In der Hauptabhandlung, „Glauben und Wiſſen" (1802), unterwirft er dann die Hauptgeſtalten der neueſten Philoſophie, Kant, Jacobi, Fichte, einer ſolchen mit wahrer Meiſterſchaft durchgeführten Kritik. In andern Aufſätzen werden Nebenfiguren, wie Krug und Schulze, abgefertigt. Dieſe Schriften, die mehr eine negirende Kritik enthalten, bilden die eine Hälfte ſeiner vorphänomenologiſchen Werke. Sie ſind der Reflex der Geſchichte der Philoſophie, wie ſie ſich in Hegels Bewußtſein abſpiegeln mußte, damit dieſer, durch Verarbeitung und Weiterbildung der frühern Standpunkte, die er meiſt alle vor ſeinen Augen ſich entwickeln und verblühen ſah, zu ſeinem eigenen höhern dringen konnte.[2]

Die zweite Hälfte ſeiner hierher gehörigen Schriften, zu welchen die Differenz den Uebergang macht, enthält ſchon poſitivere Darſtellungen zur weitern Begründung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Die Schelling'ſche Philoſophie, die als die voll-

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 33, 37.

[2] Siehe meine „Einleitung in Hegels philoſophiſche Abhandlungen" (1832), wo ich das Verhältniß Schellings zu Hegel, und dann das der Schriften des Letztern unter einander ausführlicher beſprochen habe.

endetſte und letzte geprieſen wird, bildet zwar den Hintergrund ſeiner Anſichten; doch ſcheint durch das Gewand der Naturphiloſophie der Kern der neuen Anſichten Hegels ſchon hindurch. In der Abhandlung: „Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie“ (1802), worin er Schulze's „Kritik der theoretiſchen Philoſophie“ beurtheilt, zeigen ſich indeſſen noch nicht, wie Roſenkranz gegen mich behauptete, beſtimmte Spuren ſeiner logiſchen Anſichten; wenigſtens habe ich dergleichen darin nicht entdecken können. Gern aber will ich Roſenkranz zugeben, daß die Diſſertation De orbitis planetarum die erſten Anfänge von Hegels Naturphiloſophie enthalte. Ferner finden ſich in der Abhandlung, „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt“ (1802), Andeutungen ſeiner Religionsphiloſophie. In dem reifſten Werke dieſer Periode endlich, „Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ (1802—1803), ſind mehr als bloße Andeutungen der ſpätern Rechtsphiloſophie zu erkennen. Dieſe erſte Reihe von „Schriften Hegels enthalten alſo den Keim ſeiner ganzen Philoſophie, aber nur erſt, wie derſelbe ſich aus den vorhergehenden Standpunkten der Philoſophie, gleichſam als aus ſeinem Mutterſchoß, herausgewunden.“ [1]

Was Hegels akademiſche Thätigkeit betrifft, ſo hatte er anfänglich nur geringen Beifall, und las ſein erſtes Collegium vor nur vier Zuhörern. Zu ſeinen älteſten Schülern gehörte Zellmann, der jedoch ſchon im Jahre 1808 ſtarb, und an den ſich ein Brief von Hegel vorgefunden: [2] Bachmann, der 1810 noch als ein im Ganzen für ihn günſtiger Recenſent erſcheint, [3] ſpäter aber ſich gänzlich von ihm abgewandt hat, und in der neueſten Zeit von Roſenkranz gebührend zurückgewieſen worden: endlich Troxler, der bekannteſte unter ihnen. Durch die Schelling'ſche

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., Vorerinnerung, S. XXXI.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. XVII., S. 627—629.
[3] Ebendaſelbſt, S. 479.

Naturphiloſophie, wie Hegel, hindurchgegangen, beginnt Troxler die Richtung derjenigen Philoſophen, welche, die Wirkung Hegels anerkennend, von ihm aus weiter fortgeſchritten zu ſein behaupten. Er ſieht die Hegel'ſche Logik ſogar als den Schlußſtein einer großen Entwickelungsperiode an; doch ſoll dieſe mit Kant begonnene und in Hegel vollendete Entwickelung nur eine einſeitige Richtung repräſentiren, in die ſich die deutſche Philoſophie verirrt habe. In Hegel ſei die von Kant ausgegangene Reflexionsphiloſophie (das Wiſſen oder das mittelbare Erkennen), in Franz von Baader die durch Hume und Jacobi aufgeſtellte Intuitionsphiloſophie (der Glaube oder das unmittelbare Erkennen) auf die höchſte Spitze gebracht. Das Complement und die Verſchmelzung dieſer Einſeitigkeiten iſt ihm nun das ſchon aus Schellings und ſeiner Anhänger Bekehrungen bekannte Arcanum einer neuen Offenbarung und höhern Erfahrung, noch mit einem Ingrediens von Katholicismus inficirt. Wie die ganze Schelling'ſche Schule die Jugendſünden ihres naturphiloſophiſchen Wiſſens durch die Dampf- und Schwitzbäder eines gläubigen Myſticismus und die Flucht in die Poſitivität curirt: ſo will auch Troxler, um die Urheit und Einheit der menſchlichen Erkenntniß wiederherzuſtellen, Zeugniß und Beifall, Autorität und Glauben mit einander verbunden wiſſen. Er ſieht die urſprüngliche Einheit von Satzung und Glauben als die allein wahre Autorität, die menſchliche Innewerdung der göttlichen Offenbarung, an; ja er nennt dies auch, wie Solger, eine abſolute Thatſache des menſchlichen Gemüths. Troxler tadelt dabei Jacobi, daß dieſer die innere Offenbarung über die äußere ſetze. Troxler fällt alſo viel weiter als Jacobi in die Vorzeit, bis zur Scholaſtik, der auch er Hegeln beſchuldigt, zurück: und ſchließt ſich an Fries' empiriſch-pſychologiſchen Standpunkt, mit ausdrücklichen Worten, an. Dennoch werden naturphiloſophiſche und Hegel'ſche Sätze überall eingeſtreut: und wo er Hegeln bekämpft, bedient er ſich immer der Gedanken, die er von demſelben empfangen. Das Reſultat aber iſt eine

Kantiſche Akatalepſie, das Auch der Glaubensphiloſophie, und die ganze Breite des Formalismus einer veralteten Logik. [1]

Gabler, ebenfalls einer der älteren Schüler Hegels, der einzige von den vier Genannten, die ihm treu geblieben, kam erſt 1804 nach Jena, als Troxler, Schlegel und Andere nicht mehr dort waren, und Hegel ſchon ein zahlreicheres Auditorium hatte. Seine Schrift, die er 1827 als die erſte Abtheilung eines „Lehrbuchs der philoſophiſchen Propädeutik" herausgab, welches ſelbſt wieder nur den erſten Band eines „Syſtems der theoretiſchen Philoſophie" ausmachen ſollte, enthält „die Kritik des Bewußtſeins." [2] Er ſchließt ſich hierin ganz der Hegel'ſchen Phänomenologie des Geiſtes, wie er ſelber bemerkt, an, bringt die Betrachtung vom ſinnlichen Bewußtſein bis zum Verſtande und der Vernunft, und faßt ſie als „Erziehung des Subjects zum reinen philoſophiſchen Denken." [3] In der That iſt dies auch der Zweck der Phänomenologie, welche „das Bewußtſein in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes bis zum abſoluten Wiſſen darſtellt." [4]

Dieſes Werk bildet den Gipfel und die Krone der Hegel'ſchen Thätigkeit zu Jena. In der ſchnell zerrinnenden Blüthe dieſer Univerſität hatte Hegel bis zuletzt ausgehalten, war 1806 nach Schellings Abgang Profeſſor daſelbſt geworden, und wich erſt der Kataſtrophe, die politiſch über das Land ausbrach. Seine Vorleſungen, darunter die Geſchichte der Philoſophie, und die Ausarbeitung der Phänomenologie des Geiſtes hatten ſo ſehr ſeine ganze Thätigkeit in Anſpruch genommen, daß jedes andere Intereſſe verſchwunden ſchien. Unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena, wie Gans in ſeinem Nekrologe Hegels ſagt,

[1] Weitläufiger habe ich über Troxler in der Recenſion ſeiner Logik (in drei Bänden, 1829—1830) geſprochen (Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, Mai 1831, Nr. 85—88, S. 680—700).

[2] Gabler: Lehrbuch der philoſoph. Propädeutik, Vorrede, S. VII, XX.

[3] Ebendaſelbſt, S. XXVI; S. 12.

[4] Hegels Werke, Bd. III., S. 33—34.

vollendete er die Phänomenologie des Geiſtes; und im Begriffe, ſie ſeinem Verleger zu übergeben, wurde er auf der Straße, ohne von dem Vorgefallenen unterrichtet zu ſein, durch die in die Stadt eingedrungenen feindlichen Truppen aufgehalten. Ich nenne dieſe Schrift eines der Hauptwerke Hegels, weil erſt in ihr der höhere, von ihm errungene Standpunkt der Philoſophie begründet worden, wogegen er bisher noch nicht merklich über Schelling hinausgegangen zu ſein ſcheinen konnte. Er pflegte dieſe Schrift, die 1807 erſchien, ſeine Entdeckungsreiſen zu nennen, indem hier die ſpeculative Methode, das ihm eigenthümlich in der Geſchichte der Philoſophie Zukommende, in der That den ganzen Umkreis des menſchlichen Wiſſens bereiſt und Beſitz davon ergreift. Zugleich ſtellt er ſich noch nicht auf den Standpunkt der Wiſſenſchaft ſelbſt, weil dieſer dadurch ein unmittelbarer, unbewieſener würde; ſondern er will ihn kraft ſeiner Methode erſt finden und erringen, indem er das erſcheinende Wiſſen durch die eigene Dialektik deſſelben in das ſpeculative Wiſſen erhebt. Dem philoſophiſchen Bewußtſein, wie es durch die intellectuelle Anſchauung Schellings aufgeſtellt war, ſteht das natürliche Subject mit dem gemeinen Bewußtſein gegenüber. Bei Schelling war die kategoriſche Forderung an daſſelbe gemacht, ſich aufzugeben und blindlings in den Abgrund des Abſoluten hinunterzuſtürzen; nur ſo könne der abſolute Inhalt der Wahrheit, der außer und über demſelben ſtehe, für es werden. Dieſer Standpunkt hat ſeine Früchte getragen. Denn wenn ſich das Subject doch gezwungen ſieht, auf ſeine Einſicht zu verzichten und die Geneſis des Wiſſens nicht ſelber in ſich vorzunehmen: ſo kam es bald dazu, ſtatt ſich dem immer mehr oder weniger willkürlich ſcheinenden Principe eines einzelnen Denkers anzuvertrauen, lieber an den an und für ſich feſten Anker eines Glaubensſyſtems ſich anzuſchließen, ſei es auch das katholiſche, ſelbſt auf die Gefahr hin, ſeine ſubjective Freiheit gänzlich dabei einzubüßen. Aus dieſem Grunde alſo verfiel faſt die geſammte Schule Schellings in eine neue Glaubensphilo-

ſophie. Hegels Phänomenologie des Geiſtes war beſtimmt, dieſem Mangel abzuhelfen. Das gemeine Bewußtſein wird alſo nicht blos weggeworfen, ſondern vielmehr von ihm der Anfangspunkt genommen, um im ſpeculativen Wiſſen zu enden und auf dieſe Weiſe mit ihm verſöhnt zu ſein, indem Dieſes — Reſultat, und ſomit ein Bewieſenes geworden. Das iſt der Zweck und das Ziel der Phänomenologie des Geiſtes. Sie ſollte ſo nach Hegels urſprünglichem Plan den erſten Theil eines „Syſtems der Wiſſenſchaft" bilden, und als Propädeutik demſelben vorhergehen. Da aber ſchon Hegel dieſen Plan nicht durchführen, ſondern anders geſtalten mußte, ſo konnte ein zweiter Verſuch der Art, ungeachtet ſeiner vielen ſchon von Roſenkranz[1] bemerkten Titel, noch weniger gelingen.

An dieſe Schrift ſchließt ſich noch ein anderer Hegel'ſcher Schüler, Hinrichs, an. Denn obgleich er Hegeln erſt ſpäter in Heidelberg hörte, ſo iſt er doch eigentlich nie recht über den phänomenologiſchen Standpunkt, dem er ſich auch in der Schreibart auf eine auffallende Weiſe nähert, hinausgekommen: nur daß bei ihm das Formelle, in das Hegel auf dem Sprunge ſtand überzugehen, weit ſchroffer und abſtruſer ſich ausbildete. Es zeigt ſich nämlich in der Phänomenologie eine Armuth von logiſchen Kategorien. Der Gegenſatz des Anſich und Fürſich iſt die Hauptform, um welche ſich faſt jede Entwickelung und jeder Fortſchritt immer wieder dreht; und man ſieht Hegeln noch die Unbeholfenheit an, mit welcher er zum erſten Male ſeine neue Methode umfaſſend anwendete, und die durch ein Haſchen nach Pikantem, Paradoxem und Brillantem kaum verdeckt wird. Mit Hinrichs' erſter Schrift „Die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft" (1822) war Hegel nur theilweiſe zufrieden, und erſt nachdem der Verfaſſer ſie gänzlich umgearbeitet hatte. „Ich hoffe," ſchreibt er Hegeln, „daß Sie mein Buch jetzt mehr anſprechen wird."[2] Auch iſt die Richtung

---

[1] Pſychologie (1837), S. 188.

[2] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 303—304 (508—512).

der Schrift mehr individuell und aus dem ſubjectiven Bildungsgange des Verfaſſers entſprungen.[1] „Kann ich das," ſagt der Verfaſſer, „was in dem Chriſtenthum als die abſolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philoſophie in der reinen Form des Wiſſens begreifen, ſo will ich nichts mehr von aller Philoſophie wiſſen."[2] Dies iſt der Standpunkt der Religion, quand même. Die Philoſophie dagegen wird zu einem bloßen Mittel herabgeſetzt, um einem durch die Reflexion wankend gemachten Glauben wieder auf die Beine zu helfen und ihn in ſeine alten Fugen zurückzuſchieben; — eine Tendenz, die wir bei ſpätern Schülern Hegels unten noch ausführlicher betrachten werden. Es iſt der ſcholaſtiſche Standpunkt Anſelms,[3] das Wiſſen nur noch obenein in den Kauf des Glaubens mitzunehmen. Vielmehr muß das Wiſſen für ſich als abſolutes Ziel des Philoſophirenden aufgeſtellt werden, mag daraus folgen, was da wolle; was Hinrichs alſo, wie Jacobi,[4] reſpuirt. Die Einſicht, daß es mit dem Chriſtenthum in Uebereinſtimmung iſt, darf dagegen erſt das Zweite ſein. Bei Hinrichs aber iſt allein die Religion das Feſte, das abſolute Wiſſen ſtets nur ein Geſuchtes. So kommt er auch in ſeinen ſpätern Schriften immer noch nicht über den Standpunkt der Phänomenologie herüber. In den „Grundlinien der Philoſophie der Logik" (1826) will er aus der polemiſchen Betrachtung der Geſtaltungen der bisherigen formalen Verſtandeslogik den wahrhaften Begriff der ſpeculativen Logik erſt hervorgehen laſſen. Selbſt in dem letzten Producte ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit, wo er ausdrücklich das Mangelhafte der Hegel'ſchen Philoſophie aufzuweiſen ſich bemüht, kommt er nicht über eine „Geneſis des Wiſſens" (1835) hinaus: und will dabei doch den vermeintlichen Fortſchritt gegen Hegel gethan haben, den Geiſt

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 514.
[2] Ebendaſelbſt, S. 304.
[3] Vergl. Hegels Encykl., §. 77, S. 93 Anm.; Werke, Bd. XV., S. 163.
[4] Siehe Oben, Th. I., S. 341.

als wirklichen Geiſt, nicht wie Hegel blos als erſcheinenden oder blos als logiſchen (!), zum Inhalte gemacht zu haben.[1]

Das kurz vor dem Erſcheinen der Phänomenologie erhaltene Lehramt in Jena verlor Hegel, in Folge der Umgeſtaltung der Dinge, ſehr bald wieder. In Ermangelung anderer Subſiſtenzmittel ging er nach Bamberg, und leitete dort, den politiſchen Begebenheiten zugewandt, zwei Jahre lang die Redaction der daſelbſt erſcheinenden Zeitung; worüber ein Brief an Knebel Zeugniß gibt.[2] Im Herbſt des Jahres 1808 wurde er zum Rector des Gymnaſiums zu Nürnberg ernannt, und gab demſelben eine beſſere Einrichtung, indem er unter Anderm auch den propädeutiſchen Unterricht in der Philoſophie in die höhern Klaſſen deſſelben einführte. Die fünf dort gehaltenen Gymnaſialreden[3] zeugen von ſeinem großen pädagogiſchen Talente. Die Ausſicht des Fortkommens ſeiner Philoſophie in ſeinem Vaterlande ſchien ihm anfänglich ſo gering, daß er ſogar eine ſich darbietende Gelegenheit nicht ganz von der Hand wies, ſie durch Vermittelung eines Amſterdamer Freundes, van Ghert, mit dem er in Briefwechſel ſtand, nach Holland und in deſſen Sprache hin zu verpflanzen.[4]

Gerade zur Zeit als jene äußerlichen Amtsgeſchäfte Hegeln von dem Studium tieferer Wiſſenſchaft abzulenken drohten, verſenkte er ſich mit der eiſernen Kraft ſeines Geiſtes am ausdauerndſten in das innerſte Heiligthum des Gedankens. Die Ausarbeitung ſeiner „Wiſſenſchaft der Logik," in drei Bänden 1812—1816, war die Frucht dieſer Anſtrengungen. Statt des ganzen Syſtems der Wiſſenſchaft, welches den zweiten Theil zur Phänomenologie bilden ſollte, gab er ſie nach dem erweiterten Plane als den erſten Theil des Syſtems heraus, auf welchen dann die beiden realen Wiſſenſchaften der Philoſophie, die Philoſophie der

---

[1] Hinrichs: Geneſis des Wiſſens, Vorrede, S. L—LI.
[2] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 629—632.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. XVI., S. 131—199.
[4] Ebendaſelbſt, Bd. XVII., S. 475—477.

Natur und die Philoſophie des Geiſtes, folgen ſollten, an deren Stelle aber die Encyklopädie der Wiſſenſchaften erſchien.[1] Die Logik iſt offenbar die innerſte Angel und der Kern ſeiner ganzen Philoſophie; denn ſie iſt eben die Darſtellung der dialektiſchen Methode, die durch Hegel der Wiſſenſchaft gewonnen worden, und zwar abgeſehen vom erſcheinenden Bewußtſein, da dieſes ſchon zum reinen Gefäß der Wiſſenſchaft geläutert war. Fallen laſſend alle Vorausſetzungen des erſcheinenden Geiſtes, und unmittelbar mit ſich ſelber beginnend,[2] ſtellt die Logik das göttliche Denken dar, welches ſich in ſeiner ungetrübten Reinheit zum ſich ſelbſt bewegenden Principe aller Dinge macht. Die Logik entwickelt die reinen Kategorien, als die einfachen Weſenheiten des Univerſums, als die bewegenden Mächte der Welt. „Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deswegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.“[3] Es iſt kaum zu fürchten, obgleich ich für nichts ſtehen will, daß man Hegeln ſo verſtehe, als meinte er, die logiſchen Gedanken hätten eine Zeit lang ihr Weſen blank und baar für ſich getrieben, bis es ihnen eines Morgens eingefallen, die Natur und den endlichen Geiſt aus ſich zu erzeugen. Das Syſtem dieſer reinen Gedanken, das ſich ewig aus ſich ſelbſt durch immanente Fortbewegung zum geiſtigen und natürlichen Univerſum geſtaltet, iſt zugleich die Totalität der ſich in der Geſchichte der Philoſophie hervorthuenden reinen Gedankenprincipien. Die Hegel'ſche Logik iſt alſo als Syſtem des Gedankens, was die Geſchichte der Philoſophie in räumlichem und zeitlichem Außereinander zeigt. Im Ganzen entſprechen die Stufen des logiſchen Begriffs den wirklichen geſchichtlichen Syſtemen der

---

[1] Hegels Werke, Bd. III., S. 8—9.

[2] Hegels Wiſſenſchaft der Logik (erſte Ausgabe), Bd. I., S. 6—7.

[3] Hegels Werke, Bd. III., S. 35—36.

Philoſophie. Und das iſt eben der Beweis, den wir zu führen haben, davon, daß die Geſchichte der Philoſophie zum Bewußtſein ihrer Principien, und die Philoſophie ſomit zum Begriffe ihrer ſelbſt gelangt iſt. Die Logik, wie Roſenkranz that, mit Choralklängen einer Kirchenmuſik, und die Phänomenologie, wenn ich nicht irre, mit dem Schmelz und der Farbenpracht einer Fuge zu vergleichen, bleibt ungenügend für die Feſtſtellung des Standpunkts dieſer Werke. Nicht uneben ſagten dagegen bei einer ſpätern Gelegenheit in Berlin, als 1826 Hegels Freunde ſein und Göthe's vereintes Geburtsfeſt feierlich begingen, ſtudirende Jünglinge in einer Anrede an ihn, wie die logiſchen Gedanken die neuen Götter ſeien, die er eingeführt.

Für ſolche Leiſtungen konnte die Anerkennung denn nun auch nicht lange mehr ausbleiben; und ſo ging, wie er ſelbſt ſagt, der höchſte Wunſch ſeines Lebens in Erfüllung. Mit einem Male trafen zugleich drei Berufungen als Profeſſor ein. Bayern bot ihm eine Profeſſur der Philologie in Erlangen an, der er die philoſophiſche, die ihm in Heidelberg angeboten wurde, vorzog. Preußen ging auf kurze Zeit der Beſitz Hegels für die Berliner Univerſität noch verloren, zum Theil weil der damalige Miniſter des Innern, Schuckmann, die Vocation von der eigenen Prüfung Hegels abhängig gemacht hatte, ob er ſich für den akademiſchen Vortrag nach einer achtjährigen Unterbrechung noch geeignet halte. Aus dieſem Grunde, und hauptſächlich weil er ſich bereits in Heidelberg engagirt ſah, lehnte er ab, und eilte Daub und ſeinen übrigen Heidelberger Freunden in die Arme. Daub hatte ſich beſonders für ſeine Ernennung intereſſirt; und nachdem er wie Hegel die frühern Stadien der Geſchichte der Philoſophie vor ſeinen Augen ſich entwickeln geſehen, und ſie ſelbſt durchlaufen hatte, ſchloß er ſich der in Hegel hervorgetretenen reifſten Geſtalt derſelben an. Hegel begann ſeine Vorleſungen im Herbſte 1816 mit Encyklopädie und Geſchichte der Philoſophie, und hegte die kühnſten Hoffnungen über die Ausbreitung ſeiner Philoſophie, da nach

der Wiederherſtellung der Bourbonen der Weltgeiſt, nicht mehr ſo ſehr in der Wirklichkeit beſchäftigt, ſich nach Innen kehren und ſich in ſich ſelber ſammeln könne.[1]

Ueberhaupt iſt der politiſche Zuſtand Europa's während der funfzehn Jahre dieſer Reſtauration das Ideal, das Hegel im Allgemeinen, namentlich aber bei der Abfaſſung ſeiner Rechts-philoſophie, im Auge hatte. Die Juli-Revolution, obgleich er ſie als eine heroiſche That bewunderte, ſah er doch mit einem gewiſſen Mistrauen und Beſorgniß geſchehen, weil er, wie er wenige Tage vor ſeinem Tode ſchreibt, befürchtete, daß „die Größe und Vielſeitigkeit der Zeitintereſſen die Theilnahme an der leidenſchaftsloſen Stille der nur denkenden Erkenntniß" erſticken würden.[2] Von jener frühern Zeit aber galt ihm der Satz ſeiner Phänomenologie und Rechtsphiloſophie: „Was wirklich iſt, das iſt vernünftig,"[3] der ſo ſehr misverſtanden wurde, daß man ſogar Servilismus darin erblickt hat. Einen andern Beweis davon wollte man darin finden, daß er 1817 in ſeiner „Beurtheilung der Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände"[4] die Regierung gegen die Oppoſition der Deputirten in Schutz nahm. Er hat dadurch aber gerade das Gegentheil gezeigt. Falſch iſt es ferner, wenn dieſe Vertheidigung und nicht die Anerkennung ſeiner gründlichen Wiſſenſchaftlichkeit die ſpätere Berufung nach Berlin veranlaßte. Auch die Rechtsphiloſophie ſelbſt iſt nicht minder freiſinnig. Fand ſich nicht das ganze Werk, wie Gans ſagt, aus dem einen Metalle der Freiheit gegoſſen?[5] Und dieſer wahren politiſchen und Gedanken-Freiheit, mit welchen er eine zarte Schonung des Beſtehenden verbunden wiſſen wollte, blieb er auch ſtets getreu. Freilich hätte als Ergänzung jenes Satzes der andere hinzugefügt werden

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 483—490; Bd. XIII., S. 3—4.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. III., S. 25.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 182 flg.; Bd. VIII., S. 17.
[4] Ebendaſelbſt, Bd. XVI., S. 219—360.
[5] Ebendaſelbſt, Bd. VIII., Vorrede, S. x.

können: Aber nicht alles Vernünftige iſt wirklich. Und ſo habe ich einem andern ebenſo angefochtenen Satze der Rechtsphiloſophie: „Wenn die Philoſophie ihr Grau in Grau malt, dann iſt eine Geſtalt des Lebens alt geworden; und mit Grau in Grau läßt ſie ſich nicht verjüngen, ſondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug,“ [1] die ergänzende Behauptung hinzugefügt: „Die Eule der Minerva weicht dann aber auch wieder dem Hahnenſchlage eines neu anbrechenden Tages.“ [2] Wenn Mundt der Hegel'ſchen Philoſophie in dieſer Beziehung vorwirft, das Jenſeits zu läugnen, und im ſtarren Dieſſeits die abſolute Befriedigung zu finden: ſo wäre zu erwidern, daß die fortwährende Verwirklichung des Vernünftigen das ſtete Uebergehen des Jenſeits — was wir ſonſt das Anſich zu nennen pflegen — in das Dieſſeits iſt; wodurch ſich eben die Einheit Beider, welche Mundt ja auch nicht läugnen will, als eine lebendige und thätige, nicht als eine ruhende und todte erweiſt.

In Heidelberg ſchrieb Hegel 1817 zum Behufe ſeiner Vorleſungen die „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften,“ welche 1827 eine zweite ſtark vermehrte, und 1830 die dritte Ausgabe erlebte. Hier ſtellte er zuerſt das Ganze ſeines Syſtems auf; und konnte ſo ein allgemeineres Eindringen ſeiner Philoſophie in den Geiſt ſeines Volkes erwarten. Wenigſtens wurde erſt ſeit ſeiner Heidelberger Profeſſur Deutſchland auf ihn aufmerkſam.

Die Ausſicht, die höchſte Stufe ſeines Ruhms und ſeiner Wirkſamkeit auf einem größern Schauplatze zu erreichen, eröffnete ſich ihm aber erſt durch ſeine Berufung nach Berlin im Herbſte 1818, die erſte That des Freiherrn v. Altenſtein, ſobald ihm die Leitung des öffentlichen Unterrichts in Preußen anver-

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 20—21.

[2] Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, Mai 1831, Nr. 88, S. 697.

traut worden war. Das ſchöne Verhältniß beider Männer zeigt ſich in ihrem Briefwechſel.[1] Hier erſt im nördlichen Deutſchland, wo Kant, Fichte und die ganze neueſte Geſchichte der Philoſophie ihren Kampfplatz hatte, fand Hegel den ergiebigſten Boden für die Ausſaat ſeiner Philoſophie. Berlin, das bisher ſtumme, dem nur Friedrich II. und Ramler, wie Schiller ſingt, eine vorübergehende Sprache verliehen, in deſſen ſandigem Boden, wie Göthe ſpottet, Kunſt und Wiſſenſchaft nur getrocknet aufgekeimt waren, wo die vom Throne ausgegangene Aufklärung die tiefſten Spuren zurückgelaſſen, — es ſah jetzt die Reihe an ſich gelangt, und ſich auf die Höhe der Zeit gehoben. Berlin iſt ſeitdem der Mittelpunkt des Lebens der Philoſophie geworden; und die Hegel'ſche hat nun von hier aus ihre Radien nach der Peripherie zu ſenden. Während dreizehn Jahre, gerade ſo lange als Ariſtoteles im Lyceum, hielt Hegel hier Vorleſungen über alle Theile der Philoſophie: Encyklopädie, Logik, Naturphiloſophie, Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes, Naturrecht und Staatswiſſenſchaft, Aeſthetik, Religionsphiloſophie, Geſchichte der Philoſophie; denen er zuletzt, als das reifſte Product ſeines Geiſtes, die Vorleſungen über Philoſophie der Geſchichte hinzufügte. Ein zahlreicher Kreis von Schülern ſammelte ſich ſogleich um ihn, und nicht nur ſolcher, die gehen und kommen, ſondern ſich zugleich enger an ihn anſchloſſen, und ihre ausdrückliche Abſicht zu erkennen gaben, in ſeinem Geiſte weiter zu arbeiten und alle für einen Mann zu ſtehen. Einem jungen Manne, der ſich auf dieſe Weiſe ihm eröffnete, trat er, wiewohl liebevoll und zuvorkommend, doch mit einem Bedenken entgegen. Es war, als ſchwebte ihm das Beiſpiel des Sokrates vor, und als wollte er nicht, beſonders gegen der Eltern Willen, die Jünglinge an ſich ziehen. Dieſen Punkt beſprach er zuerſt ausführlich, rieth darauf ſich irgend einem Kreiſe des praktiſchen Lebens zuzuwenden: in ihm gearbeitet zu haben, ſei ſehr gut; der Geiſt

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 540—544.

bewähre ſich gleichſam darin, und zeige, daß er ausdauern kann; das Techniſche jenes Berufs laſſe ſich ſchnell erlernen, und dann könne man die Geſchäfte deſſelben mit Leichtigkeit verrichten, um Zeit für's Philoſophiren zu erübrigen. Der Menſch habe Zeit im Leben, man brauche ſich nicht zu übereilen, die Hauptſache würde ſich finden. Auch nahm er wohl ſelbſt gelegentlich mit den Eltern Rückſprache. Und wenn er den Geiſt nun in dieſer Prüfung beſtanden fand, ſo ſchloß er ſich mit unbegrenztem Vertrauen auf. Aus dem Kreiſe dieſer Zuhörer und Freunde traten nach und nach Lehrer hervor, die ihm in ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit in Berlin zur Seite ſtanden. Die Hauptſchrift, welche er in dieſer Zeit verfaßte, waren ſeine „Grundlinien der Philoſophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriſſe" (1821), womit er das neue Organon der Philoſophie, welches er in den bisherigen Werken gegeben, beſchloß, und das erſte Beiſpiel einer ausführlichern Anwendung ſeiner logiſchen Methode auf einen concreten Gegenſtand des Erkennens aus ſeinen Vorleſungen zum Drucke umgeſtaltete: ein Vorbild, das dann für die Redaction ſeiner übrigen Vorleſungen, die eben die logiſche Methode auf den ganzen Umfang des menſchlichen Wiſſens überführen, von ſeinen Freunden und Schülern im Auge behalten werden mußte. Durch die Rechtsphiloſophie hat er gewiß den größten Einfluß auf ſeine Zeitgenoſſen ausgeübt, ſich die meiſten Anhänger zugewendet, und beſonders eine Menge Juriſten ſich geneigt gemacht. Ich verweiſe für die nähere Würdigung dieſes Buchs auf Gans' Vorrede zur zweiten Ausgabe deſſelben (in Hegels Werken). Nur dieſes Vorzugs unter den dort aufgezählten will ich hier noch Erwähnung thun, daß Hegel den Unterſchied von Staatsrecht und Politik aufgehoben, und auf dieſe Weiſe, wie bei den Alten, das Recht und den Staat als die objective Darſtellung der wahrhaften Sittlichkeit aufgefaßt hat.[1]

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. VI—VIII.

Kurz vor ſeinem Tode (1831) gab er noch die zweite umgearbeitete Ausgabe des erſten Theils der Logik heraus. Doch wandte er in den letzten Jahren ſeines Lebens ſeine Kräfte hauptſächlich auf die immer größere Vollendung ſeiner Vorleſungen. Sonſt nahm er, wie Gans im angeführten Nekrolog bemerkt, ſeinen Umgang mehr mit unbefangenen Perſonen, als mit denen des gelehrten Standes, und liebte nicht, in geſelligen Kreiſen mit der Wiſſenſchaft hervorzutreten. Der Troſtbrief an Wilhelm Beer beim Tode des einzigen Kindes, wenige Monate vor ſeinem Hintritt geſchrieben, iſt ſo rührend, wie echt philoſophiſch.[1] Sein Vortrag, ſo wenig es den Anſchein haben mochte, war, wenn man die rauhe Außenſchale überwunden, hinreißend. Ich entnehme deſſen Schilderung der Darſtellung eines Freundes und Verwandten: Jener hatte die mächtigſten Gedanken aus dem unterſten Grunde der Dinge heraufzufördern. Ganz nur in die Sache verſenkt, ſchien er dieſelbe nur aus ihr, um ihrer ſelbſt willen, zu entwickeln; und doch entſprang ſie aus ihm allein. Stockend ſchon begann er, ſtrebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, das treffende Wort ſchien für immer zu fehlen; und nun erſt ſchlug es am ſicherſten ein, es ſchien gewöhnlich, und war doch unnachahmlich paſſend, ungebräuchlich, und dennoch das einzig rechte. Leiſe und bedachtſam durch ſcheinbar bedeutungsloſe Mittelglieder fortleitend, hatte ſich irgend ein voller Gedanke zur Einſeitigkeit beſchränkt, zu Unterſchieden aus einander getrieben, und in Widerſprüche verwickelt, deren ſiegreiche Löſung das erſt Widerſtrebendſte endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war. In dieſen Tiefen des anſcheinend Unentzifferbaren gerade wühlte und webte jener gewaltige Geiſt in großartig ſelbſtgewiſſer Behaglichkeit und Ruhe. Dann erſt erhob ſich die Stimme, das Auge blitzte ſcharf über die Verſammelten hin und leuchtete in ſtillauflodernden Feuer ſeines

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 633—634.

überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff. Was er in dieſen Augenblicken ausſprach, war ſo klar und erſchöpfend, von ſolch' einfacher Wahrhaftigkeit, daß Jedem alle frühern Vorſtellungsweiſen gänzlich verſchwanden." [1] Im Univerſitätsjahre $18\frac{29}{30}$ wurde Hegel mit dem Rectorat bekleidet, und verwaltete dies Amt mit praktiſcherem Sinne, als einſt Fichte. Hegel ſtarb an der Cholera, den 14. November 1831, den Todestag Leibnitzens, zwei Tage nachdem er ſeine Vorleſungen mit friſchen Kräften begonnen hatte. Er ruht auf demſelben Kirchhofe, wo Solger und Fichte, dicht neben dem Letztern und nicht weit vom Erſten. Die Hauptrepräſentanten der drei Richtungen der neueſten Philoſophie haben ſich im Leben, wie im Tode, in Berlin zuſammengefunden.

B. Was die Hegel'ſche Schule betrifft, ſo müſſen für ſie zwei Zeiten unterſchieden werden: die vor Hegels Tode, und die nachher. Dieſes ſo plötzliche Ereigniß iſt allerdings ein Moment der Scheidung und der Kriſis für die Schule geweſen. Vor dieſer Epoche ahnete ſie keine Verſchiedenheit der Anſichten. In compacter Maſſe um den Meiſter gedrängt, verfocht ſie die Abſolutheit des Erkennens; „Göſchel ſtickte," nach einem Ausdrucke Roſenkranzens, [2] „auf das Panier der Schule den Monismus des Gedankens:" und die aus dem Stoffe des Begriffs aufgebaute Welt des Intelligiblen trat vollkommen in die dieſſeitige Welt hinüber, die Erwartung eines vermeintlichen Jenſeits erſetzend. Faſt die einzige Ausnahme machte die Göſchel'ſche Schrift: „Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen" (1829), in welcher es ſchon eigentlich nur das Intereſſe iſt, dem frommen Chriſten die Philoſophie unſerer Zeit zu recommandiren, was hervortritt, [3] wiewohl Hegel in der Recenſion des Buchs [4] ſich,

---

[1] Hotho: Vorſtudien für Leben und Kunſt (1835), S. 385—388.
[2] Pſychologie, Vorrede, S. v.
[3] Göſchel: Aphorismen über Wiſſen und abſolutes Nichtwiſſen, S. 2.
[4] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 111—148.

in ſeiner milden Weiſe, noch einverſtanden mit dem Verfaſſer erklärte. Auch Göſchel macht, wie Hinrichs, daſelbſt die Forderung an die Ergebniſſe des Denkens, daß ſie ſich mit dem Glauben übereinſtimmend zeigen. Hegels Recenſion iſt aus der erſten Freude über eine erſte öffentliche Anerkennung hervorgegangen. Dennoch kann er eine leiſe Rüge nicht unterdrücken, als Göſchel an die Philoſophie ſogar die Zumuthung macht, ſich noch entſchiedener an das Wort Gottes anzuſchließen, und ſelbſt geſteht, ſich, ſtatt des Begriffs, an der Vorſtellung zu erquicken.[1] Durch dieſe Recenſion, ſo zu ſagen, trunken gemacht, warf ſich Göſchel kühn zu einem der Hauptſtimmführer der Schule auf.[2]

Bald nach der Gründung der „Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik" (1827), die Gans in ſeinen „Rückblicken auf Perſonen und Zuſtände" (1836) ſo treffend beſchreibt, fing die Hegel'ſche Philoſophie an, eine Macht zu werden. Man hat es dieſer Zeitſchrift häufig vorgeworfen, daß ſie partheiiſch geweſen und in der Philoſophie nur Hegelianismus habe aufkommen laſſen. Es iſt aber vielmehr das erſte Erforderniß einer ſolchen, eine beſtimmte Farbe zu tragen. Hegel und die übrigen Glieder der Schule bemühten ſich, dieſelbe durch Beiträge zu bereichern; und die Lehre erkämpfte ſich ſolchergeſtalt immer mehr Anerkennung. Seit Hegels Tode nun iſt jene Schärfe abgeſtumpft: das Inſtitut wird billiger gegen anders Denkende, es läßt ihre Recenſionen und Anſichten gewähren, der Kreis der Theilnehmer iſt immer größer geworden; die Arbeiten der Schüler verſchwanden entweder in der Maſſe, oder dieſe zogen ſich auch wohl ganz zurück. Das iſt der Grund, warum, wie Gans ſagt, die Geſellſchaft zum Range einer gewöhnlichen, alltäglichen Anſtalt herabgeſunken iſt, — aber nicht ohne die Aufgabe ihrer Exiſtenz gelöſt zu haben. Ihre Stellung war dabei eine ganz andere, als die des Kritiſchen Jour-

---

[1] Göſchel: Aphorismen über Wiſſen und abſol. Nichtwiſſen, S. 113–114.
[2] Strauß: Streitſchriften (Bd. I., 1838), Heft III., S. 95–96.

nals der Philoſophie. Hier waren noch geſchichtliche Syſteme der Philoſophie in anerkannter Wirkſamkeit; es war ein Kampf gegen gleich berechtigte Heroen der Wiſſenſchaft, und nur durch Verſchmelzung mit dem Gegner konnte der Sieg errungen werden. Indem Hegel aber auf dieſem Gipfel der Wiſſenſchaft ſteht, wo er alle Heroen der Wiſſenſchaft freundſchaftlich zu ſich herübergezogen, konnte er leicht das ignavum, fucos, pecus von ſich abwehren, das in den letzten Jahren ſeines Lebens ihn umſummte. Am Schluß der Einen dieſer Recenſionen ſagt er: „Wenn es erlaubt wäre magnis componere parva, ſo hätte Referent ſich mit dem Schickſale eines großen Königs getröſtet, der einen Haufen von Halbbarbaren (ſchlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte, Sieht er, mit ſolchem Geſindel muß ich mich herumſchlagen.“[1]

1. Es wurde fortan klar, daß nur innerhalb der Schule und mit den Waffen derſelben höchſtens gehofft werden konnte, ſich eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie zu erkämpfen: ſei es, um ſelbſt einen Fortſchritt über Hegel hinaus behaupten zu können, oder aber (und Beides fand ſich oft verbunden) um ſich dem Rieſenſchritte dieſes Geiſtes zu widerſetzen, und die veraltete Vorſtellungsweiſe, der man das neue Gewand der Schule nur anheftete, beizubehalten. Franz von Baader[2] ſelber geſteht, daß „ſeitdem von Hegel das dialektiſche Feuer einmal angezündet worden, man nicht anders, als durch ſelbes ſelig werden kann: d. h. indem man ſich und ſeine Werke durch dieſes Feuer führt, nicht etwa indem man von ſelbem abſtrahiren, oder es wohl gar ignoriren möchte.“ Die Repräſentanten dieſer Richtung, welche ſich dies geſagt ſein ließen, ſind beſonders Fichte, der Sohn, und Weiße. Sie gaben ſich für Hegelianer aus, wollten ſeinen ganzen Standpunkt in ſich aufgenommen haben, und nun noch

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 196—197.

[2] Fermenta cognitionis, H. I., S. VI—VII.

eine Stufe höher geſtiegen ſein. Weiße charakteriſirt dieſe Richtung ſehr gut als eine ſolche, worin der „Faden der Polemik gegen Hegel gleichſam als die Nabelſchnur, die das Kind noch an die Mutter knüpft, zu betrachten iſt.“ [1] Schade nur, daß es eine trübe Nachgeburt geweſen iſt. Die geſammte Schule, ſo lange der Führer lebte, ſtieß ſie aus, und bezeichnete ſie als Pſeudo-Hegelianer; anders denkende Anhänger ſchwiegen. Doch ſeit Hegels Tode haben jene einen Theil der Schule, ohne daß er es ſelbſt ahnen mochte, mit in ihren Abfall hineingeriſſen, und ſo ihrem Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewußt. Was haben ſie nun Neues in die Schule hereingebracht? Hierüber müſſen wir uns ausführlicher erklären.

In Berlin, wo ich den jüngeren Fichte als Privatdocenten im Winter 18$\frac{20}{21}$ hörte, war er noch ſo eingefleiſcht in Kantianismus, daß er ſogar ſeinem Vater, nach einigen lobpreiſenden Floskeln über ſeine originellen großartigen Conceptionen, vorwarf, zu weit gegangen zu ſein. Und nunmehr, wo er ſelbſt Hegeln ſogar überflügelt haben will, beeilt er ſich, dem Vorwurf des Zuweitgegangenſeins, der nun auch ihn ſeinerſeits treffen könnte, dadurch zu begegnen, daß er dem innern Gehalte ſeiner Gedanken nach ſich eigentlich höchſtens bis zu Jacobi erhoben ausweiſt. Das iſt mit einem Wort das Schiboleth, welches dieſe neue Afterphiloſophie kenntlich macht. Wie faſt die ganze Schelling'ſche Schule ſich der Glaubensphiloſophie zugewendet, ſo ein großer Theil der Hegel'ſchen. Es iſt ſolche Apoſtaſie indeſſen nicht als ein Argument, wie es ſcheinen könnte, gegen die Haltbarkeit des ſpeculativen Standpunkts zu gebrauchen: ſondern nur eine nothwendige Folge der großen Anzahl von Individuen, die ſich zur Philoſophie — des Eulengeſchlechts, wie es zum Lichte ſich — drängt. Viele ſind berufen, Wenige aber auserwählt. Die, welche nicht die Schale ganz zerſprengen und den innerſten Kern

---

[1] Weiße: Syſtem der Aeſthetik, Th. I., S. 4.

genießen konnten, wollen nun doch ihre Mühe nicht umſonſt genommen haben und das große Wort in der Philoſophie führen; da dieſem aber der wahre Gehalt verſchloſſen geblieben, müſſen ſie es durch ihre hergebrachten Vorausſetzungen, ſo gut es geht, zu erfüllen ſuchen. In der Naturphiloſophie ſcheint dieſer Standpunkt noch mit einer gewiſſen Friſche verbrämt zu ſein, und hatte auch einige Berechtigung, ſich der Schroffheit des Identitätsſyſtems entgegen zu ſtemmen, wogegen jetzt nach Erhebung des vorſtellenden Subjects ins abſolute Wiſſen nur die gänzliche Unfähigkeit, dieſes auszuüben, einen Rückſchritt motiviren kann. Dieſer Theil der Schüler Hegels hat alſo an der Speiſe der Phänomenologie nur gewürgt, ohne ſie einmal herunterſchlucken zu können: und während Frühere dieſe wenigſtens gehörig verdauten, brachten jene ſie durch ein Jacobi'ſches Brechmittel glücklich wieder heraus. In Fichte's „Beiträgen zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie“ (1829) wird ſogleich das Ewige als unerreichbar hier in der Zeit ausgeſprochen; und Alle ſollen die Wahrheit nur ſchauen, wie ſie durch den Blick ihrer Individualität getrübt wird. Nachdem er hierauf zu zeigen ſich bemüht, daß ſelbſt die Hegel'ſche Philoſophie die höchſten Gegenſätze — nämlich die Anforderungen des Gemüths mit den Deductionen der Speculation — noch nicht verſöhne, gibt er als das Mittel dieſer Verſöhnung an, daß da, wo der ſpeculative Faden abreiße, der abſtracte Begriff über ſich hinaustreten müſſe, um ein anderes Erkenntnißelement in ſich aufzunehmen. (!) Dies iſt nun nicht, wie in Göſchels vorhin erwähnter Schrift, die Vorſtellung; ſondern die höchſte Aufgabe der Philoſophie ſei, daß ſie ins Leben übergehe, und die lebendigſte Erfahrungswiſſenſchaft werde.[1] Auch in den früher erſchienenen „Sätzen zur Vorſchule der Theo-

[1] J. H. Fichte: Beiträge zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie, S. 17—19, 371, 407, 413. — Vergleiche über das Nähere meine Recenſion dieſer Schrift (Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, Mai 1830, Nr. 89—91, S. 707—728).

logie,“ wo er Vieles aus Hegels und Schellings Philoſophie beibringt, jenen aber nie nennt, wird ſchon in Einem Athem die Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes behauptet, und der Philoſophie vorgeworfen, daß ſie den Gegenſatz des Dieſſeits und Jenſeits nicht durch die Sehnſucht, ſondern durch die denkende Betrachtung zu löſen ſucht. Und was wäre denn das für ein Uebel? Vollends nach Hegels Tode ſieht er z. B. in ſeiner „Ontologie“ (1836), welche die zweite Abtheilung ſeiner „Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie“ (Erſte Abtheilung: „Das Erkennen als Selbſterkennen,“ 1833) bildet, die poſitive Offenbarung des Chriſtenthums als eine Hauptergänzung des geſammten Apriorismus an: und baut nichtsdeſtoweniger mit ganz formell gemachter Methode Hegels ein Syſtem metaphyſiſcher Kategorien auf, in welchen er eine zweite Ergänzung der blos „negativen Dialektik“ Hegels finden will. Mit dem ausgeſprochenen Zweck, dieſe neue Erfahrungsphiloſophie, welche blos darin beſtehen ſoll, die Offenbarung durch das Subject aufnehmen und beſtätigen zu laſſen, in die Breite zu arbeiten und der Hegel’ſchen Schule überwachſen zu laſſen, tritt Fichte mit ſeiner ſo eben gegründeten „Zeitſchrift für Philoſophie und ſpeculative Theologie,“ die aber ganz nur das alte hergebrachte Geleiſe betritt, hervor. Sie wollte wohl ein Gegenſtück zu der von Bruno Bauer in Berlin 1836 geſtifteten „Zeitſchrift für ſpeculative Theologie,“ man könnte zweifeln, ob als Freundinn oder Feindinn, ſein. Ihr Standpunkt erklärt es, daß einerſeits als Mitarbeiter viele naturphiloſophiſche Glaubensphiloſophen, wie Bekkers, Stahl, Steffens, in der Ankündigung figuriren; andererſeits hat ſie aber auch Elemente, die der Hegel’ſchen Philoſophie näher zu ſtehen ſcheinen, aufgenommen, wie Fiſcher und Weiße. Um das Urtheil über Fichte mit einem Worte abzuſchließen, ſeine Philoſophie, wie Schaller ſchon ſehr richtig bemerkte, kommt nicht übers Bewußtſein hinaus, und iſt nach Fichte’s eigenem Ausdruck nur eine „Orientirung des Geiſtes über den urſprünglichen, in ihm

niedergelegten Beſitz der Wahrheit:" und dieſes Princip trägt er in allen ſeinen Schriften zur Schau.[1]

Als ein Auswuchs dieſes Auswuchſes iſt Braniß' „Syſtem der Metaphyſik" (1834) zu betrachten, welches ſich auch gänzlich in den pſychologiſchen Standpunkt verrennt: „Die Aufgabe des Menſchen iſt, in ſeiner Innenwelt die Wahrheit der Außenwelt zu beſitzen." Bei ſteter Aufnahme Hegel'ſcher Sätze und des ganzen Schematismus der Methode Hegels, dennoch in beſtändiger Polemik gegen ihn begriffen, will Braniß nicht mit dem Sein, ſondern, ungefähr wie Fauſt bei Göthe, mit dem Satze, „Das Abſolute iſt das Thun," beginnen: und glaubt daran genug zu haben, das „von Hegel leergelaſſene Jenſeits zu erfüllen und Gott als einen der Welt jenſeitigen" zu behaupten. Deſſenungeachtet bemüht er ſich, der Philoſophie das Wiſſen des Unbedingten zu bewahren, indem „Gott das Unmittelbare des vernünftigen Wiſſens," und „dieſes unmittelbare Wiſſen Gottes das Lebensprincip der Philoſophie" ſei. Dieſe Metaphyſik ſchließt mit der Alternative: „Die Welt vollendet ſich entweder unmittelbar in ihrer Schöpfung, und dann durch ihre Selbſtthat; oder ſie vollendet ſich mittelſt ihrer Erlöſung, und ſo durch Gottes That. Die Frage, welcher von dieſen beiden Fällen der factiſch eintretende iſt, führt die Speculation ſofort aus der Erfaſſung der Welt in der Idee in die Betrachtung der Idee in der factiſchen Welt."[2] Das iſt auch nichts Anderes, als eine Appellation an die Autorität des Glaubens, und ein enges Anſchließen an die Schelling'ſche (ſchon längſt vom Scholaſtiker Gerſon aufgeſtellte) Erfahrungsphiloſophie und deren Poſitivität.[3]

Weiße, den man früher mit dem Hegel'ſchen Syſtem einverſtanden glauben konnte, trat zuerſt 1829 in einer Schrift „Ueber

---

[1] Schaller: Die Philoſophie unſerer Zeit (1837), S. 108.

[2] Braniß: Syſtem der Metaphyſik, S. 84, 170-171, 1, 187-188, 372-373.

[3] Eine weitläufigere Beurtheilung lieferte Roſenkranz (Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, März 1835, Nr. 57 — 59, S. 469 — 488).

den gegenwärtigen Standpunkt der Philoſophie mit beſonderer Beziehung auf das Hegel'ſche Syſtem" gegen daſſelbe auf, entſchiedener noch nach Hegels Tode in „der Idee der Gottheit" (1833). Die Summe ſeiner Polemik war, daß er nur Hegels Methode für wahr erklärte, „deren Entdeckung" er ſogar ein „unſterbliches Verdienſt" nannte,[1] aber im Einzelnen namentlich dem Hegel'ſchen Syſteme vorwarf, was auch Braniß und Andere thaten, daß es eine Nothwendigkeitslehre ſei; wodurch ſolche Kritiker ſich noch nicht das ſchon von Schelling ſo klar entwickelte Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit deutlich gemacht zu haben erwieſen. Um die gefährdet geglaubte Freiheit eines ſchaffenden Gottes zu retten, geht Weiße ſelbſt ſo weit zu behaupten: „Auch das Sein der Gottheit iſt nicht als unbedingte Nothwendigkeit, ſondern als That ihrer ſelbſt zu faſſen: *es ſtände bei ihr, nicht ſie ſelbſt zu ſein, wenn ſie gar nicht ſein wollte*; aber es ſtände nicht bei ihr, die logiſchen Geſetze und Begriffsformen des Seins zu verändern oder zu vernichten."[2] Vielmehr wäre das Zweite eine nothwendige Folge von dem Erſten. Denn um gar nicht zu ſein, müßte ſie das Sein aus dem Nichtſein ausſchließen; und das wäre ſchon eine Veränderung des allererſten logiſchen Geſetzes. Der Inhalt Gottes vor der Weltſchöpfung, ſagt Weiße anderswo, müſſe der Art ſein, daß er ihn zur Wahl einer beſtimmten Beſchaffenheit des zu Schaffenden im Gegenſatz anderer Beſchaffenheiten vermocht haben könne![3] Ein anderer Angriffspunkt war, daß Weiße den Hegel'ſchen Uebergang aus der logiſchen Idee in die Natur verwarf. Merkwürdiger Weiſe knüpfte auch Schelling, in ſeiner Vorrede zu Couſins Fragmenten, an dieſen letzten Punkt ſeine Polemik gegen Hegel; und dieſes Entgegenkommen war gegenſeitig. Schon als ich den erſten Band der Hegel'ſchen

---

[1] Weiße: Die Idee der Gottheit, Vorwort, S. III.

[2] Weiße: Syſtem der Aeſthetik, Th. I., S. 19, 29 Anmerkung.

[3] Weiße: Die Idee der Gottheit, S. 302.

Werke 1832 herausgab, wollte Weiße die Hegel'ſche Abhandlung „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" in öffentlichen Blättern Schellingen, doch gewiß unaufgefordert, vindiciren; und es bedurfte einer förmlichen Erwiederung von meiner Seite, ſo wie des beharrlichen Schweigens Schellings, um dieſen Mangel des kritiſchen Takts in ſeine Schranken zu verweiſen. In den „Grundzügen der Metaphyſik" (1835) trat Weiße endlich mit der ſogenannten „Grundlage und dem Schlüſſel" ſeines Philoſophirens auf. Worin beſteht nun dieſe neue *Weißheit*? Auch bei ihm iſt die Methode zu einem leeren Schematismus heruntergeſunken. „Die dialektiſche Philoſophie ſoll eine wahrhafte Empirie, eine Empirie im höhern Sinne, erſt möglich machen. Den Schluß des Ganzen bildet ein Begriff, in welchem Speculation und Erfahrung vollſtändig zuſammenfallen: d. h. in welchem die Speculation ſich ſelbſt ſammt der Totalität ihres Inhalts *aufhebt*, und an ihre Stelle einen allgemeinen und univerſellen Erfahrungsgegenſtand" (Gott) „ſetzt. Wir legen den Namen der Metaphyſik derjenigen Wiſſenſchaft bei, welche von dem Höchſten und Allgemeinſten auf eine Weiſe handelt, die nicht die eigentliche *poſitive* Natur dieſes Höchſten, ſondern das, was jenſeit dieſer Natur liegt, die *negative Baſis* und das ewige Geſetz der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchſte weder das Höchſte wäre, noch überhaupt *wäre*, erkennen lehrt."[1] Wenn Schelling vorhin bei Weiße borgte, ſo leiht er ihm dafür jetzo ſeinerſeits; und aus dem Schelling'ſchen nicht Nichtzudenkenden macht Weiße nur ein „nicht nicht ſein und nicht anders ſein Könnendes." Auch darin ſtimmt er mit Schelling überein, daß Hegel nur bis zur Erkenntniß der „negativen Baſis" gekommen ſei! Wenn ſchon hiermit die metaphyſiſche Dialektik Weißens ſelber nur ein negatives Abſolutes zu beſitzen geſteht, ſo läuft all ihr bis ans Ende durchgeführter

[1] Weiße: Grundzüge der Metaphyſik, Vorw., S. III–IV; S. 88–89, 19.

Krimskrams ſo ausdrücklich, wie noch bei keinem andern dieſer Pſeudo-Hegelianer in die Glaubensphiloſophie aus; weshalb wir Weiße auch die Ehre der vollendetſten Ausbildung dieſer Richtung gönnen. Folgende Worte, denen jeder Schatten von Speculation entſchwunden, mögen zum Belege dienen: „Der Gottesbegriff, welcher aus dieſer Wiſſenſchaft reſultirt, iſt noch ein leerer und abſtracter; er ſchließt die Möglichkeit von Eigenſchaften nicht aus, die mit den Eigenſchaften des wahren Gottes, jenes Gottes, der nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Chriſtenthums, erkannt zu werden vermag, unverträglich, ja direct ihnen entgegengeſetzt ſind.“ [1] Daſſelbe meint Weiße, wenn er in der Aeſthetik von einem „über die Methode hinausgehenden und durch ſie allein noch nicht von vorn herein erſchöpften Inhalt“ ſpricht; — ein „poſitives Mehr,“ welches die Hegel'ſche Logik nicht anerkenne. [2]

2. Was nun die eigentliche Schule Hegels betrifft, ſo ſchien ſie anfänglich nach ſeinem Tode ebenſo feſt zuſammenzuhalten, als vorher. Einem Wunſche gemäß, den der Verſtorbene öfter gegen ſeine Gattinn ausgeſprochen hatte, erſchien bald (ſchon am 1. Januar 1832) eine Ankündigung, daß die vollſtändigen Werke Hegels, und darunter ſeine ſämmtlichen Vorleſungen von ſeinen Freunden und Schülern redigirt, erſcheinen würden. Sieben Männer, deren jeder die Herausgabe und Redaction der ihm am nächſten liegenden Werke übernahm, traten zu einem Verein zuſammen, und erklärten ſich öffentlich gegen das Publicum als die Anhänger, Fortſetzer und Ausbilder der Hegel'ſchen Philoſophie: Marheineke, Johannes Schulze, Gans, von Henning, Hotho, Förſter und ich. Wahrhaft ein einziges Beiſpiel in der Geſchichte der Philoſophie, wie Varnhagen von Enſe ſehr

---

[1] Weiße: Grundzüge der Metaphyſik, S. 562—563. — Siehe das Ausführlichere hierüber in Roſenkranz' Recenſion dieſer Schrift (Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, Juni 1836, Nr. 110 flg.).

[2] Weiße: Syſtem der Aeſthetik, Th. I., Vorrede, S. XVI; S. 6.

richtig in einer Anzeige meiner Ausgabe der Hegel'ſchen Geſchichte der Philoſophie bemerkte! Die Art des Todes hatte den Genius entriſſen, und ſogleich treten ſeine Nächſten an die Stelle, die Lücke nur einigermaßen weniger fühlbar zu machen. Nur ihre zufällige Abweſenheit von Berlin machte, daß eine Menge Gleichdenkender von dem Unternehmen ausgeſchloſſen wurden. Schleiermachers Freunde ahmten uns hierin durchaus nicht nach, und erklärten ausdrücklich, daß ſie nicht in ſeinem Sinne weiter philoſophiren wollten. Von den Freunden Hegels wurde ſchnell Hand ans Werk gelegt, und innerhalb eines Zeitraums von ſechs Jahren erſchienen die ſämmtlichen Werke bis auf wenige Theile: 1832 die „Philoſophiſchen Abhandlungen" (Bd. I.), von mir, die „Phänomenologie des Geiſtes" (Bd. II.), von Schulze, die „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion" und die „Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes" (Bd. XI —XII.), von Marheineke: 1833 die „Grundlinien der Philoſophie des Rechts" (Bd. VIII.), von Gans: 1833—1834, die „Wiſſenſchaft der Logik" (Band III—V.), von von Henning: 1833—1836 die „Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie" (Bd. XIII—XV.), von mir: 1834—1835 die „Vermiſchten Schriften" (Band XVI—XVII.), von Förſter und Boumann: 1835—1837 die zwei erſten Abtheilungen der „Vorleſungen über die Aeſthetik" (Bd. X.), von Hotho: 1837 die „Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte" (Bd. IX.), von Gans herausgegeben; ſo daß nur noch die dritte Abtheilung der Aeſthetik, und die von v. Henning herauszugebende Encyklopädie der Wiſſenſchaften (Bd. VI-VII.) im Rückſtande ſind, doch baldigſt zu erwarten ſtehen.

Die ungetrübte Einigkeit der Schule dauerte nicht lange. „Eine Parthei bewährt ſich erſt dadurch als die ſiegende, daß ſie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt ſie das Princip, das ſie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu beſitzen, und hiermit die Einſeitigkeit aufgehoben zu haben, in der ſie vorher auftrat. Das Intereſſe, das ſich zwiſchen ihr und der andern theilte, fällt nun

ganz in ſie und vergißt der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäftigt. Zugleich aber iſt er in das höhere ſiegende Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer Parthei entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſt." [1] Oder dieſes Glück iſt vielmehr die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt. Fragen, über die früher gar keine Anſichtsverſchiedenheit geahnet wurde, erhoben ſich mündlich im Schoße der Schule, und wurden in vertraulichem Geſpräch erörtert, bis ſie endlich auch vor das größere Publicum kamen, und dieſes alſo damit gleichſam zum Richter aufgerufen wurde. Die Punkte, an denen ſich beſonders der öffentliche Zwiſt entzündete, waren die von der Unſterblichkeit der Seele und der Perſönlichkeit Gottes, mit deren Bejahung oder Verneinung dann auch zugleich entſchieden werden ſollte, ob das Hegel'ſche Syſtem ſogenannter Pantheismus ſei oder nicht. Es iſt aber ſchon eine falſche Vorausſetzung, daß es hinreichend ſei, Ja oder Nein zu antworten. Indem die Philoſophie eine religiöſe Vorſtellung in den ſpeculativen Begriff erhebt, ſtreift ſie das Bildliche und Sinnliche derſelben ab, und hält nur den reinen Gedanken daran feſt; ſo hat ſie ſie zugleich erhalten und aufgehoben, indem ſie ſie in höherer Reinheit erfaßte. Es fragt ſich nun hier lediglich, wie Hegel nach der Conſequenz ſeines Gedankenſyſtems und der Entwickelung der Geſchichte der Philoſophie überhaupt über dieſe Punkte dachte und denken mußte, nicht was mündliche Traditionen ihm darüber in den Mund legen; denn ſelbſt über ſolche vermeinte *ἄγραφα δόγματα* herrſcht bei den nächſten und älteſten Freunden Hegels eine große Divergenz der Behauptungen.

a. Ueber die Unſterblichkeit der Seele ſtritten zuerſt Richter und Göſchel; und im vorigen Jahre (1837) hat ſich auch Conradi in dieſe Streitfrage gemiſcht, der ſchon früher,

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 434—435.

1831, mehr vom phänomenologiſchen Geſichtspunkte, „Selbſtbewußtſein und Offenbarung, oder Entwickelung des religiöſen Bewußtſeins" ſchrieb. Obgleich Richter ſich in ſeiner Eschatologie nicht für einen Schüler Hegels ausgibt, und auch ausdrücklich gegen ihn zu polemiſiren ſich das Anſehen gibt: ſo hat er doch ſeine Lehre ganz aus der Methode und nach den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie, ohne die ihre Aufſtellung nicht möglich geweſen wäre, durchgeführt, und dabei dieſelbe zugleich durch theologiſche Gelehrſamkeit zu unterſtützen geſucht. Göſchel aber, indem er als Anhang zu ſeiner Schrift über die Unſterblichkeit eine Menge Stellen aus Hegels Werken anführte,[1] bemühte ſich, obgleich er Hegelianer ſein wollte, bewußtlos ein dem Hegel'ſchen Standpunkt entgegengeſetztes Reſultat daraus zu eruiren. Es iſt Hauptſache bei Hegel, daß er die Unſterblichkeit der Seele, wenn er ſie ſpeculativ betrachtete, als die Ewigkeit des Geiſtes behauptete, alſo nicht als einen Progreß ins ſchlechte Unendliche, als etwas, das „erſt ſpäterhin in Wirklichkeit träte," ſondern als eine „gegenwärtige Qualität" des Geiſtes. „Der Geiſt in ſeiner Freiheit iſt nicht im Kreiſe der Beſchränktheit; für ihn als denkend, rein wiſſend, iſt das Allgemeine Gegenſtand, — dies iſt die Ewigkeit. Die Sache iſt überhaupt dieſe, daß der Menſch durch das Erkennen unſterblich iſt; denn nur denkend iſt er keine ſterbliche, thieriſche Seele."[2] Schärfer ſetzt Hegel in meinem Hefte über Religionsphiloſophie, das ich im Sommer 1824 nachſchrieb, hinzu: „Ewigkeit iſt nicht bloße Dauer, wie die Berge dauern; ſondern ſie iſt Wiſſen. Dieſe Ewigkeit iſt nun das, was der Geiſt an ſich iſt." Ewig iſt alſo allein das Denken, nicht der Leib und was mit deſſen Individualität zuſammenhängt; und gerade ſo faßte auch Ariſtoteles die Unſterblichkeit der Seele auf, indem er ſie von dem oben

[1] Göſchel: Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele (1835), S. 263—272.

[2] Hegels Werke, Bd. XII., S. 220.

erwähnten Satze abhängig machte, daß die Wiſſenſchaft die Sache ſelbſt ſei.[1] Durch das Denken wird der Menſch ein Moment der Gattung, und erhebt ſich in dieſelbe. Die Thaten, die in Kraft des Gedankens und durch den Gedanken vollbracht werden, ſind ewige, weil ſie unendlich wirken im Laufe der Geſchichte. Was ich aber als dieſer, oder als ein ſinnlicher Einzelner, thue, das iſt ſterblich und vergänglich.

Dieſe wahre Unſterblichkeit, nach der die Erkenntniß der ewigen Ideen, welche die innerſte Subſtanz des Menſchengeiſtes bilden, das Ewige in und an uns iſt, ſieht Hegel auch ſchon im Platoniſchen Phädo beſprochen. Und das iſt der Sinn einer andern von Göſchel ausgeſchriebenen Stelle Hegels: „Daß Plato an die Geſchichte des Todes des Sokrates dieſe Unterſuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geſchienen. Es ſcheint nichts paſſender, als die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit dem, der in Begriff iſt, das Leben zu verlaſſen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch dieſe Scene zu beleben, ſo wie ein ſolches Sterben gegenſeitig durch ſie. Es iſt zugleich zu bemerken, daß das Paſſende auch dieſen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erſt eigentlich ziemt, mit ſich, ſtatt mit dem Allgemeinen, mit dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt als eines Dieſen, als mit der Wahrheit ſich zu beſchäftigen.“[2] Hier nimmt Göſchel die Worte „als mit der Wahrheit“ für eine Appoſition des Dieſen, die Conjunction „als“ alſo in dem Sinne von tanquam: und ſetzt dieſe Worte zwiſchen zwei Kommata. Wie kann aber, wer nur den Anfang der Phänomenologie (in deren Ausdrucksweiſe dieſe dem Jenaiſchen Hefte der Geſchichte der Philoſophie aus dem Jahre 1806 entnommene Stelle gänzlich ſpricht) geleſen, das Dieſe für die Wahrheit halten, und ſo etwas als Hegels Anſicht ausgeben? Das Dieſe iſt vielmehr die allerunterſte,

---

[1] Aristoteles: De anima, III., 5 (p. 430a, ed. Bekk.)

[2] Hegels Werke, Bd. XIV., S. 212.

ſchlechteſte Form des gemeinen Bewußtſeins, die vor allererſt zu verſchwinden hat, wenn man philoſophiren will. Und Göſchel ſelbſt hat in ſeinen frühern „Aphorismen," nach Hegels Bemerkung, den dieſen Ich für einen ſolchen ausgeſprochen, der nicht von Gott, und ſomit von der Wahrheit, wiſſen könne, ſondern ſeine Dieſigkeit, die natürliche Geburt und das unmittelbare natürliche Meinen und Wiſſen, erſt abthun müſſe.[1] „Als" hat hier alſo, wie öfter bei Hegel, den Sinn von quam unter Auslaſſung einer Comparativpartikel, nach Tacitus' Sprachgebrauch, Bei der Herausgabe ſetzte ich daher auch kein Komma hinter Wahrheit, wie Göſchel, um eine Appoſition anzudeuten, that; und hätte ich den ungeheuren Misverſtand ahnen können, ich hätte, ihm denſelben zu erſparen, das Wörtchen eher, lieber u. ſ. f. eingeſchoben. „Als" kann auch hier als eine Abwechſelung für das vorhergehende „ſtatt" angeſehen werden. Der Sinn iſt alſo der: Erſt der Sterbende muß ſich mit ſich, mit dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt als eines Dieſen, ſtatt mit dem Allgemeinen und der Wahrheit beſchäftigen; — eben weil im Momente des aufzugebenden Dieſen der Rückblick auf dieſes Verſchwindende vergönnt iſt. Wenn dann Göſchel in ſeiner Erläuterung dieſer Stelle ſich der Hegel'ſchen Anſicht wieder nähern will, indem er von dem Zuſtand nach dem Tode ſagt, „Das Selbſt iſt nun nicht mehr vereinzelt, und doch Dieſes geblieben:" ſo zeigt er die vollkommenſte Unbekanntſchaft mit dieſen logiſchen Kategorien, da das Dieſe eben die niedrigſte Form der Einzelnheit, nämlich in Form der Qualität als ein ſinnliches Daſein iſt;[2] wogegen die Einzelnheit als ſolche vielmehr die in den Begriff aufgenommene, demſelben adäquate Form der Dieſigkeit iſt, und alſo, in ihm bewahrt und aufgehoben, lediglich auf dieſe Weiſe zur Wahrheit gelangt. Plato iſt z. B. wohl noch ein Einzelner, aber kein

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 131—132.

[2] Ebendaſelbſt, Bd. III., S. 123.

Dieſer mehr. So quälte Göſchel ſich auch, in einer Recenſion gegen Richter, die Ewigkeit des Einzelnen im und durch das Allgemeine zu behaupten.[1] Wer hat nun je geläugnet, daß das Allgemeine nur im Einzelnen wirklich iſt, und erſt in ihm zum Gipfel der Vollendung kommt? Wenn Göſchel aber, wie Steffens, das dieſe Einzelne, nicht, wie Oken, das Einzelne überhaupt meint: wer wird außer ihm zu behaupten wagen, daß er damit die wahrhafte Anſicht Hegels getroffen hat? Sehr gut ſagt Ferdinand Chriſtian Baur in Tübingen, in ſeiner Schrift, „Die chriſtliche Gnoſis oder die chriſtliche Religionsphiloſophie in ihrer geſchichtlichen Entwickelung“ (1835), über dieſe Recenſion Göſchels: „Logiſch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Satz, Wie der abſolute Geiſt ſich ewig individualiſirt, ſo gibt es auch ewig Individuen; ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig fortexiſtiren, was allein das Moment der Sache im Sinne jener Abhandlung ſein kann, dafür vermiſſe ich die logiſche Conſequenz.“ Dabei findet Baur den von uns oben (S. 113) angeführten Satz Schleiermachers über dieſe Frage ganz mit den Hegel'ſchen Beſtimmungen übereinkommend.[2]

Die folgenden Stellen, die Göſchel citirt, gehen alle (ſelbſt wenn wir ſie mit den Umſtellungen der Worte und parenthetiſchen Zuſätzen leſen, die er ſich erlaubt) lediglich auf dieſe unendliche Weſenhaftigkeit des Subjects in ſich ſelbſt, die ein ſchlechthin Präſentes iſt, und worin das Sein des einzelnen Geiſtes eben nur als allgemeines Gültigkeit bekommt.[3] Am allerunglücklichſten iſt es ihm aber mit der zuletzt von ihm ausgezogenen Stelle[4] ergangen. Sie ſollte das Ganze krönen und den beſten Stoß thun. Auch würde unſere Polemik gegen ihre klaren Worte und Göſchels ſalbungsreichen Commentar dazu wirklich verſtum=

---

[1] Jahrbücher für wiſſenſchaftl. Kritik, Januar 1834, Nr. 1–3; 17–19.
[2] Baur: Die chriſtliche Gnoſis, S. 708—710 Anmerkung.
[3] Hegels Werke, Bd. XII., S. 258, 266; Bd. XIII., S. 117.
[4] Ebendaſelbſt, Bd. XVI., S. 214—215, 203, 217, 207, 209, 218.

men müſſen. Doch leider hatte ſich durch ein Verſehen des Herausgebers in dieſen Band eine von Friedrich v. Meyer herrührende Recenſion des erſten Bandes der Jacobi'ſchen Werke eingeſchlichen; und aus dieſer ſind dieſe Stellen gerade entnommen. Göſchel, der Meyern wahrſcheinlich auch für einen Geiſtesverwandten Hegels hält, war hoch entzückt, eine Abhandlung, deren Unechtheit er nicht ahnete, zu beſitzen, um bei den Frommen jeden Zweifel über die Orthodoxie der Hegel'ſchen Lehre zu verbannen. Aber wie er es mit dieſen durch ſeine frühern Schriften, und beſonders ſeitdem jener Irrthum entdeckt wurde, verdarb: ſo noch viel mehr mit denen, die Ernſt mit der ſpeculativen Erkenntniß machen. So lange Hegel lebte, gebot eine gewiſſe Scheu ſeiner Feder noch Keuſchheit, nicht mit zu roher Verſtandesmetaphyſik das Gold der Vernunfterkenntniß zu beflecken. Jetzt aber müßte man erſchrecken, wenn man aus ſeinen Schriften entnehmen wollte, wie es mit der Philoſophie ſtehe. Schon in der kurz nach Hegels Tode erſchienenen Schrift „Hegel und ſeine Zeit" (1832), die ſogar „zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philoſophie" dienen ſollte, waren der ſchwankenden, unphiloſophiſchen Aeußerungen genug, um gegen den wiſſenſchaftlichen Standpunkt des Verfaſſers gerechte Zweifel erheben zu können. In der Unſterblichkeitslehre tritt des blos Erbaulichen, Declamatoriſchen nun gar ſo viel heraus, daß man kaum begreifen kann, wie der Verfaſſer vollends in den „Sieben Bitten" dieſen Ton noch zu ſteigern vermocht habe. Wenn er daher in Bruno Bauers ſich nach ſeiner Seite hinneigenden „Zeitſchrift für ſpeculative Theologie" ein „Glaubensbekenntniß der ſpeculativen Philoſophie" ablegt, worin er will, daß der Vorſtellung im abſoluten Begriffe Sitz und Stimme zu Theil werde:[1] ſo verſteht ſich, daß er nicht im Namen der Schule ſprechen darf, wozu er keine Vollmacht hat. Es iſt vielmehr nur das Glaubensbekenntniß eines pietiſtiſchen Juriſten, der in der Philoſophie

[1] Bauers Zeitſchrift für ſpeculative Theologie, Bd. I., H. 1, S. 92.

kaum für einen Dilettanten gelten kann, und deſſen Arbeiten in dieſem Gebiete nur für Pfuſchereien angeſehen werden dürfen.

Nur dies will ich hier noch von Göſchel erwähnen, daß er in der Unſterblichkeitslehre etwas ſagt, worin, ohne daß er es ſelber weiß, das ganz Richtige enthalten iſt. Es war ſchon auffallend, daß er, etwas ariſtokratiſch, nicht die Unſterblichkeit aller Seelen, ſondern nur derer behaupten wollte, welche bis zum Geiſte gekommen ſeien, wie wir es auch ſchon oben (S. 472) bei Schubert ſahen.[1] Wenn nun der Geiſt das Aufgehobenſein des ſinnlichen Dieſen ausdrückt, und das Leben des Einzelnen in den objectiven Geſtaltungen des ſittlichen Lebens, der Geſchichte, der Wiſſenſchaft u. ſ. f. bedeutet: ſo iſt deſſen Ewigkeit ganz richtig aufgefaßt. Daß Göſchel aber dieſen Sinn nicht im Auge hatte, erhellt ſogleich aus der ganzen Schiefheit, mit welcher er „den erhabenen Schluß des gewaltigen Domwerks" der Phänomenologie verſteht: „Nur

Aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches
Schäumt ihm ſeine Unendlichkeit,"

Worte, die er dahin erklärt, daß „die Menſchenkinder lebendig und bewußt zu dem Schämel ſeiner Füße werden verſammelt werden,"[2] ſtatt daß die Völkergeiſter gemeint ſind, welche die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes bilden und ſeinen Thron umſtehen. So tief fällt Göſchel zurück, daß er ſelbſt die Frage der Wolfiſchen Metaphyſik nach dem Sitz der Seele wieder aufwirft:[3] ja ſogar bis in die kraſſe Vorſtellungsweiſe eines Petrus Lombardus herabgleitet, wenn er (ſollte man es glauben) die Wiederbringung aller Dinge nicht blos vom „Leibe mit allen ſeinen Gliedmaßen," ſondern auch von „Haus und Hof und allem Aeußern," bis auf „das Hochzeitskleid," verſtanden wiſſen will.[4]

---

[1] Göſchel: Ueber die Unſterblichkeit, S. 95—120.
[2] Ebendaſelbſt, S. 173.
[3] Ebendaſelbſt, S. 246—250.
[4] Ebendaſelbſt, S. 255—256.

Mit wahrhaft ſpeculativem Geiſte wird dagegen von Marheineke die Unſterblichkeit der Seele als die Lehre von der ewigen Seligkeit, und dieſe als das Leben in Gott und ſeiner Gemeinde, dieſes Leben im Wahren und Guten aber wieder als das Reich Gottes, als das Reich der Seligen aufgefaßt: „Wenn die chriſtliche Religion dies Himmelreich als ein Jenſeits vorzuſtellen ſcheint, ſo hat dieſe Vorſtellung ihre Wahrheit an der Menſchwerdung Gottes, durch die das Jenſeits zum Dieſſeits geworden, und das Himmelreich auf die Erde gekommen; und iſt ſonach nichts Anderes, als der reine Ausdruck der innern Unendlichkeit des Lebens im Glauben. Die Lehre von der Unſterblichkeit kann ſich zunächſt auf der Stufe des ſinnlichen Bewußtſeins halten, und iſt darin der Unendlichkeit menſchlicher Meinungen und Vorſtellungen preis gegeben. Sie fällt auf dieſem Wege ganz der Subjectivität anheim, und ihr objectiver Gehalt oder Begriff löſt ſich darin auf. Es iſt nicht der Geiſt, welcher göttlichen Urſtandes, der da der Unſterblichkeit werth geachtet wird, und ſomit nicht das Göttliche des Geiſtes, welches ihm ſeine Ewigkeit verbürgt: ſondern es iſt die Seele nur, deren Unſterblichkeit da für wahr gehalten wird, obgleich die Einheit oder das Band des Geiſtes und Leibes, welches ſie ſelber iſt, im Tode ſich löſet.“ [1]

b. Die andere Frage, die von der Perſönlichkeit Gottes, hat beſonders Schaller [2] behandelt. Und wenn er einerſeits ganz recht hat, die Perſönlichkeit Gottes dem Hegel'ſchen Syſteme zu vindiciren: ſo hält er ſich doch, wie ſchon für die Unſterblichkeitslehre und die aus der Perſönlichkeit Gottes fließende Schöpfungslehre, zu ſehr an die bloße Form der Vorſtellung; ſo daß wir ihn ganz auf die Göſchel'ſche Seite der Hegel'ſchen Schule, nur nicht bis zu dieſem Extreme des Carikirten, hinſtellen müſſen. Die ſchon längſt Abgefallenen, wie z. B. Fichte

[1] Marheineke: Die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik (1827), S. 381, 384—385 (Vergl. Hegels Werke, Bd. XIV., S. 214).

[2] Die Philoſophie unſerer Zeit, S. 268—323.

und Braniß, traten natürlich, für die eine Frage ſowohl als für die andere, auf dieſelbe Seite hin; und ſo weiß ich durchaus nicht anzugeben, worin Göſchel und ſeine Nachbeter ſich noch im Mindeſten von jenen unterſcheiden. Auch iſt dieſe ganze Gruppe von Philoſophen, wie Strauß bemerkt, von der evangeliſchen Kirchenzeitung ſchon eingeladen worden, jeden Zuſammenhang mit der Hegel'ſchen Schule abzubrechen, und ſich ohne Vorbehalt dem Glauben in die Arme zu werfen;[1] worin wir jenem Blatte vollkommen beipflichten. In Bauer iſt dieſer Uebergang zu Hengſtenberg ſchon vollbracht. Und, wie verlautet, iſt Göſcheln ganz kürzlich im Geſpräche das Geſtändniß (deſſen wir längſt von ihm gewärtig waren) entſchlüpft, er ſei endlich zu der Ueberzeugung gelangt, daß das Chriſtenthum und die ſpeculative Philoſophie nicht nur der Form, ſondern auch dem Inhalte nach von einander verſchieden ſeien.

Die wahrhafte Lehre Hegels über die Perſönlichkeit Gottes iſt nun nicht, daß Gott eine Perſon neben andern Perſonen iſt; eben ſo wenig iſt er aber die blos allgemeine Subſtanz. Er iſt die ewige Bewegung des ſich ſtets zum Subjecte machenden Allgemeinen, das erſt im Subjecte zur Objectivität und wahrhaftem Beſtehen kommt, und ſomit das Subject in ſeinem abſtracten Fürſichſein aufhebt. Gott iſt alſo nach Hegel nicht Eine Perſon, ſondern die Perſönlichkeit ſelbſt, das einzige wahrhaft Perſönliche, wogegen das Subject, welches noch im Gegenſatze gegen die göttliche Subſtanz eine beſondere Perſon ſein will, eben das Böſe iſt. Weil Gott die ewige Perſönlichkeit iſt, ſo hat er ewig das Andere ſeiner, die Natur, aus ſich hervorgehen laſſen, um ewig als Geiſt der Gemeinde zum Selbſtbewußtſein zu gelangen. Iſt dieſer Geiſt im Menſchen, ſo iſt es der Menſch nicht mehr, der in dieſem Einzelnen lebt, ſondern Gott ſelbſt, der in ihm

[1] Evangeliſche Kirchenzeitung, Januar 1836, S. 23 (Strauß' Streitſchriften, Heft III., S. 22).

perſönlich geworden. Das iſt das wahrhaft Perſönliche am Menſchen, und das einer ewigen Dauer allein Fähige und Gewiſſe. Sehr gut antwortet Gabler,[1] wiewohl er für ſeine Perſon ein extramundanes Bewußtſein Gottes annimmt, denjenigen, welche behaupten, daß, indem Gott auf jene Weiſe nur in dem Geiſte des Menſchen zum Bewußtſein komme, er ein zerſplitterter Gott ſei: Ob denn die Wahrheit des Pythagoreiſchen Lehrſatzes eine zerſplitterte und nicht vielmehr Eine ſei, wenn ſie auch von Vielen gewußt werde.

Natürlich können alle dieſe Fragen ihre volle, von ſelbſt ſich gebende Erledigung nur innerhalb des Syſtems ſelber finden, das wir darſtellen wollen. Ganz erſchöpfend ſagt Baur in ſeiner ſchützenden Kritik der als die höchſte Spitze der chriſtlichen Gnoſis von ihm dargeſtellten Hegel'ſchen Religionsphiloſophie: „Vom göttlichen Bewußtſein haben wir entweder ſchlechthin keinen Begriff, oder nur einen ſolchen, in welchem auch die Beſtimmung des Endlichen mitgeſetzt iſt. Iſt Gott wahrhaft als Geiſt gedacht, ſo iſt entweder Gott als Geiſt unmittelbar auch der perſönliche: oder es iſt nicht zu ſehen, was zum Begriff Gottes, als des Abſoluten, durch den Begriff des Perſönlichen noch hinzukommen ſoll, wofern nicht der perſönliche Gott der gottmenſchliche, der in Chriſtus ſich offenbarende, iſt. Was iſt demnach jener ſo hart angeklagte, und ſo vielfach misdeutete Satz, daß Gott, als Geiſt, nur für den Geiſt ſei, Anderes, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geiſtern ſich ſelbſt anſchaue, die Geſammtheit der endlichen Geiſter der ſelbſtbewußte Reflex des in ihnen ſich aufſchließenden und abſpiegelnden göttlichen Weſens, Gott in dieſem Sinne Alles in Allem ſei? Dies allein iſt der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dies den logiſchen Pantheismus des Hegel'ſchen Syſtems nennen, ſo

[1] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate (1836), p. 41, not.

kommt es wenigſtens auf den bloßen Namen nicht an.“ [1] Theiſtiſche Hegelianer, welche die Perſönlichkeit Gottes in einer jenſeitigen Welt behaupten, müßten conſequenter Weiſe auch die Erkennbarkeit Gottes läugnen. Wie können ſie aber dann noch innerhalb der Schule verweilen?

c. Durch das Erſcheinen des „Lebens Jeſu“ von Strauß, 1835–1836, wurde die Trennung der Schule immer entſchiedener. Wir können ſein Verhältniß zu derſelben nicht beſſer darſtellen, als er es ſelbſt im dritten Hefte ſeiner „Streitſchriften“ (1837) gethan hat. Er knüpft an die in den Jahrbüchern erſchienene Recenſion ſeines Lebens Jeſu von Bauer an, die er „vornehm und unklar“ nennt; mit Unrecht ſieht er ſie aber als den Ausdruck der „ſpeculativen Richtung“ überhaupt an, und ſich als von der geſammten Schule abgelehnt. [2] Denn auch die Jahrbücher ſind nicht mehr das Organ der Hegel’ſchen Schule, wenigſtens nicht der ganzen. „Es iſt nur der Schein der Freiheit,“ ſagt Strauß, „welchen man uns vorſpiegelt, wenn man uns über das Factum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Factum als ſolchem zurückzulenken. Das Dogma kann nicht unmittelbar von der kirchlichen Faſſung, als hätte es vorher ſich gar nichts abzuthun, ſich vielmehr blos beſtätigen zu laſſen, in den Begriff übergeführt werden.“ [3] Wenn Roſenkranz [4] nun der Straußiſchen Chriſtologie vorwirft, „daß ſie die Subjectivität der Subſtanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menſchheit will gelten laſſen, das Weſen der Idee aber gerade auch die Abſolutheit der Erſcheinung als Individuum, als dieſer einzelne Menſch in ſich ſchließt,“ ſo erwidert

[1] Baur: Die chriſtliche Gnoſis, S. 705–706.

[2] Strauß’ Streitſchriften, H. III., S. 3, 61.

[3] Ebendaſelbſt, S. 58–59.

[4] Kritik der Schleiermacher’ſchen Glaubenslehre (1836), Vorwort, S. XVII. — Dieſe Abhandlung iſt zuerſt erſchienen in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik: Erſter Artikel, December 1830, Nr. 106–111, S. 841–859, 865–887 u. ſ. w.

Strauß ſehr gut mit dem echt Hegel'ſchen: „An der Spitze aller Handlungen, ſomit auch der welthiſtoriſchen, ſtehen Individuen, als die das Subſtantielle verwirklichenden Subjectivitäten;"[1] über Chriſtus könne in der Religion nicht hinausgegangen werden, weil er das höchſte Ziel derſelben erreicht, daß ein Menſch in ſeinem unmittelbaren Bewußtſein ſich eins mit Gott wiſſe.[2]

Hierauf zeigt Strauß, wie Hegel ſelbſt ſich einer Kritik der evangeliſchen Geſchichte nicht ungünſtig gezeigt habe.[3] Strauß führt die Stelle von Hegel an: „Dies, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins an ſich und damit auch für ſein Bewußtſein gegeben, erſcheint nun ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſein, d. h. als ein wirklicher Menſch, da iſt."[4] Die geſchichtliche Realiſirung der Idee liege alſo nach Hegel in dieſer Vorſtellung der Andern, in der, wie Strauß ſich ausdrückt, „ſchlechthinigen Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Erſcheinung jene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu erblicken." An einem andern Orte will Hegel ebenfalls aus dem Bedürfniß der Welt, den göttlichen Lebenslauf in einem menſchlichen Bewußtſein anzuſchauen, Chriſti Erſcheinung erklären, und deren höhere Auffaſſung im Geiſte erſt als die Wahrheit gelten laſſen. Indem ich dieſe Stelle noch etwas vollſtändiger, als Strauß es that, excerpire, wird damit Hegel noch mehr auf ſeine Seite gezogen: „Gott an und für ſich ſelbſt iſt dieſer Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine ſich ſich ſelbſt gegenüberſtellt und darin identiſch mit ſich iſt. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtſein, daß in Chriſto dieſe an und für ſich ſeiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeſchaut werde, und daß durch ihn erſt dieſe Wahrheit geoffenbart worden ſei." („Ohne den

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 434.

[2] Strauß' Streitſchriften, H. III., S. 69—70, 73.

[3] Ebendaſelbſt, S. 75—94.

[4] Hegels Werke, Bd. II., S. 568.

Glauben der Andern iſt dieſe Entwickelung nicht," ſagte Hegel in ſeinen Vorleſungen über Religionsphiloſophie, die ich im Sommer 1821 hörte.) „Durch den Fortgang der Geſchichte, durch die Heraufbildung des Weltgeiſtes, iſt das Bedürfniß erzeugt worden, Gott als geiſtigen zu wiſſen, in allgemeiner Form mit abgeſtreifter Endlichkeit. Dieſe Sehnſucht hat eine ſolche Erſcheinung, die Manifeſtation Gottes als des unendlichen Geiſtes in der Geſtalt eines wirklichen Menſchen, gefordert. In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſein gekommen, daß der" (nicht ein) „Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt. Mit dem Tode Chriſti beginnt aber die Umkehrung des Bewußtſeins; in ſeiner Auffaſſung liegt der Unterſchied äußerlicher Auffaſſung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiſte, aus dem Geiſte der Wahrheit, aus dem heiligen Geiſte. Die Geſchichte Chriſti iſt auch von Solchen erzählt, über die der Geiſt ſchon ausgegoſſen war. Die Wunder ſind in dieſem Geiſte aufgefaßt und erzählt; und der Tod Chriſti iſt von denſelben wahrhaft ſo verſtanden worden, daß in Chriſtus Gott geoffenbaret ſei und die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. An dieſem Tode eben iſt es, daß ſich der Uebergang in das Religiöſe macht. Gott erhält ſich in dieſem Proceß; und dieſer iſt nur der Tod des Todes. Die Auferſtehung gehört weſentlich dem Glauben an. Chriſtus iſt nach ſeiner Auferſtehung nur ſeinen Freunden erſchienen; dies iſt nicht äußerliche Geſchichte für den Unglauben, ſondern nur für den Glauben iſt dieſe Erſcheinung. Es heißt, Chriſtus iſt für Alle geſtorben; das iſt nicht etwas Einzelnes, ſondern die göttliche, ewige Geſchichte. Darüber, daß es weſentliche Beſtimmung der Natur Gottes ſelbſt iſt, fällt die ſinnliche Beglaubigung weg; gegen die ſinnlichen Facta kann daher immer etwas eingewendet werden. Die Gewißheit des religiöſen Glaubens gründet ſich nicht auf einige einzelne hiſtoriſche Zeugniſſe, welche, als hiſtoriſche Zeugniſſe betrachtet, freilich

nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben. Es kommt nicht auf das Sinnliche der Erſcheinung an, auf dies Hiſtoriſche, — als ob in ſolchen Erzählungen von einem als hiſtoriſch Vorgeſtellten, wie die von den Erſcheinungen Chriſti nach ſeinem Tode, die Beglaubigung des Geiſtes und ſeiner Wahrheit liege. Was das blos Geſchichtliche, Endliche, Aeußerliche betrifft, ſo kann man die heiligen Schriften wie profane Schriften betrachten. Das Andere aber iſt das Auffaſſen mit dem Gedanken, mit dem Geiſte. Zunächſt iſt die Idee an dem Einzelnen in ſinnlicher Anſchauung vorhanden; dieſe muß abgeſtreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Weſen muß hervorgehoben werden. Indem der Geiſt vom Sinnlichen anfängt, und zu dieſem ſeiner Würdigen kommt, iſt ſein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives. Dagegen tritt dann jenes ſinnliche Erkennen in den Hintergrund; es iſt wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen iſt. Was aber der Geiſt thut, iſt keine Hiſtorie; es iſt ihm nur um das zu thun, was an und für ſich, nicht Vergangenes, ſondern ſchlechthin Präſentes." [1] So behauptet Strauß, daß nach Hegels eigenen Worten das Leben Jeſu, nur nachdem es vergangen, der Anlaß wurde, durch höhere Auffaſſung deſſelben die Idee hervorgehen zu laſſen.

Das Auseinandertreten der beiden im Sohne enthaltenen Momente nannte Hegel in der Vorleſung von 1824 „den Sohn analyſiren," [2] und drückte dies höchſt ſpeculativ, meinem Hefte zufolge, alſo aus: „In der Liebe iſt der Sohn identiſch mit der Idee in Form der Allgemeinheit. Aber es iſt die Beſtimmung des Andersſeins ebenſo vorhanden. Beide Beſtimmungen ſind als unterſchieden zu ſetzen, gleichſam für einen Augenblick;

---

[1] Hegels Werke, Band XII., S. 246—250, 253—256, 260—261 (Bd. II., S. 418), 263—266.

[2] Vergl. Ebendaſelbſt, S. 207.

denn ſie ſind nicht wahrhaft unterſchieden. Der Begriff hat im Sein, Unterſchiedenem auch zugleich dies, daß das Sein, die Negation, Unmittelbarkeit nur Moment iſt. Für die Vorſtellung aber iſt Beides aus einander gehalten; ſonſt wäre es nicht religiöſes Vorſtellen. Die Vorſtellung hält dies in der Zeit aus einander: Jetzt iſt das Andere abgefallen; — und nun tritt die göttliche Idee an dieſem Andersſein hervor." Mein Heft von 1821 ſetzt hinzu: „In der Vorſtellung ſind es zweierlei Thätigkeiten Gottes. Das Andere als Außerſichſein Gottes feſtzuhalten, iſt nothwendig; aber es iſt auch nothwendig, dieſes zu wiſſen als nicht wahrhafte Beſtimmung." Ich führe dieſe Worte an, weil ſie ſo klar das Beſtreben Hegels bekunden, jeden Reſt von Vorſtellung an dem Begriffe zu tilgen, und dieſen rein für ſich herauszuheben. Und in dieſem Sinne ſchreibt Strauß ſehr gut eine Stelle der Phänomenologie aus, worin die an die ſinnliche Perſon Chriſti geknüpfte Vorſtellung ausdrücklich als ein niederer Standpunkt bezeichnet werde. Ich fange etwas höher an, als Strauß: „Das Bewußtſein, für welches er dieſe ſinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu ſehen, zu hören; es hat ihn geſehen und gehört, und erſt dadurch, daß es ihn nur geſehen, gehört hat, wird es ſelbſt geiſtiges Bewußtſein, oder wie er vorher als ſinnliches Daſein für es aufſtand, iſt er jetzt im Geiſte aufgeſtanden. Denn als ſolches, das ihn ſinnlich ſieht und hört, iſt es ſelbſt nur unmittelbares Bewußtſein, das die Ungleichheit der Gegenſtändlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, ſondern dieſen gegenſtändlichen Einzelnen, nicht aber ſich ſelbſt, als Geiſt weiß. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeins des als abſoluten Weſens Gewußten erhält das Unmittelbare ſein negatives Moment. Der Geiſt bleibt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſein der Gemeinde, das in ſeiner eigenen Subſtanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subject iſt; nicht der Einzelne für ſich, ſondern

zuſammen mit dem Bewußtſein der Gemeinde, und das, was er für dieſe iſt, iſt das vollſtändige Ganze deſſelben. Der Tod des göttlichen Menſchen als Tod iſt die abſtracte Negativität, das unmittelbare Reſultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit ſich endigt. Dieſe natürliche Bedeutung verliert er im geiſtigen Selbſtbewußtſein, oder er wird ſein ſo eben angegebener Begriff. Der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtſein dieſes Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geiſtes, der in ſeiner Gemeinde lebt, in ihr täglich ſtirbt und auferſteht. Dasjenige, was dem Elemente der Vorſtellung angehört, daß der abſolute Geiſt als ein Einzelner oder vielmehr als ein Beſonderer an ſeinem Daſein die Natur des Geiſtes vorſtellt," iſt alſo hier in das Selbſtbewußtſein ſelbſt verſetzt, in das in ſeinem Andersſein ſich erhaltende Wiſſen. Dies ſtirbt daher nicht wirklich, wie der Beſondere vorgeſtellt wird, wirklich geſtorben zu ſein; ſondern ſeine Beſonderheit erſtirbt in ſeiner Allgemeinheit, d. h. in ſeinem Wiſſen, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt."[1] Und hier iſt der Punkt, ſagt Baur, die Hegel'ſche Chriſtologie mit der von uns oben (S. 113) angegebenen Schleiermacher'ſchen in Uebereinſtimmung ſetzend, an welchem „in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre der hiſtoriſche Chriſtus in den urbildlichen übergeht."[2]

Strauß führt ferner eine Stelle aus Hegels Geſchichte der Philoſophie an: „Es gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß an äußerliche Vorſtellungen, an den ganzen Umfang des Geſchichtlichen, ſo die Geſchichten im alten Teſtament, ebenſo im neuen, Geſchichten in der Kirche u. ſ. w., an alle dieſe Endlichkeit Glauben gefordert wird."[3] Auch aufs alte Teſtament alſo wendet Hegel daſſelbe Princip an: „Es wird vorgeſtellt,

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 573, 589.
[2] Baur: Die chriſtliche Gnoſis, S. 713.
[3] Hegels Werke, Bd. XV., S. 249—250.

der erſte Menſch habe dies gethan; das iſt auch wieder dieſe ſinnliche Weiſe zu ſprechen. Der erſte Menſch, will dem Gedanken nach heißen: Der Menſch als Menſch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, ſondern der Menſch ſeinem Begriffe nach.“ [1] Eine andere Stelle endlich, die man gegen Strauß angeführt und die er zunächſt für unbeſtimmt hält, ſpricht gerade zu, wie er es dann auch wohl ſelber hinterher einſieht, für ihn: „Es gibt auch Geſchichtliches, das eine göttliche Geſchichte iſt, und ſo daß es im eigentlichen Sinn eine Geſchichte ſein ſoll. Die Geſchichte Chriſti gilt nicht blos für einen Mythus nach Weiſe der Bilder, ſondern als etwas vollkommen Geſchichtliches. Das iſt denn für die Vorſtellung, iſt in der Weiſe der Vorſtellung. Aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu ſeinem Inhalt; und das iſt eben das Innere, Wahrhafte, Subſtantielle dieſer Geſchichte, was Gegenſtand der Vernunft iſt.“ [2] Baur hat ſo den Sinn der Hegel'ſchen Lehre ſehr richtig getroffen, wenn er ſagt: „Die Menſchwerdung Gottes iſt keine einzelne, einmal geſchehene hiſtoriſche Thatſache, ſondern eine ewige Beſtimmung des Weſens Gottes, vermöge welcher Gott nur inſofern in der Zeit Menſch wird (in jedem einzelnen Menſchen), ſofern er von Ewigkeit Menſch iſt.“ [3]

Dennoch will Strauß, [4] was wir durchaus nicht zugeben können, eine „Unbeſtimmtheit in der Anſicht Hegels über die Perſon und Geſchichte Jeſu“ finden, und daraus die Verſchiedenheiten der Hegel'ſchen Schule erklären, die er in eine rechte und linke Seite und ein Centrum theilt: jene wolle mit der Idee der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur die ganze evangeliſche Geſchichte, das Centrum nur einen Theil bewahren, die

[1] Hegels Werke, Bd. XII., S. 217.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. XI., S. 82.
[3] Baur: Die chriſtliche Gnoſis, S. 715.
[4] Streitſchriften, Heft III., S. 95—126.

linke Seite behaupte, daß ſie ſich von der Idee aus weder ganz noch theilweiſe als hiſtoriſch erhärten laſſe. Daß Strauß Göſchel auf die äußerſte Rechte ſchiebt, verſteht ſich ohne Weiteres. Ferner lenke auch Gabler [1] gänzlich dort hin, indem er unter Anderem ſagt, Strauß ſei von Hegel abgewichen und habe darin geirrt, daß er das Daſein der Idee nur in das menſchliche Denken (ea, quae ad ideam pertinent, ad hominum tantum cogitationem valere voluit), nicht ſie, als vollſtändig verwirklichte (plene ac vere), in einen einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menſchen habe ſetzen wollen (in homine singulari, nato in hanc lucem). Als wenn das Denken nur ſo eine Beſtimmung im Gegenſatze des ſinnlichen Daſeins wäre, und nicht eben das aus der Negation des ſinnlichen Daſeins ſich wiederherſtellende Sein das allein Wahre; worüber Hegel und Strauß nicht verſchieden denken werden. Strauß weiſt ganz einfach den Widerſpruch auf, der darin liegt, die vollendete Realiſirung der Idee auf die ſinnliche Dieſigkeit zu ſtellen: „Auch in Chriſto konnte die Gottmenſchlichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle ihres Inhaltes wirklich ſein: ſondern, um ihre volle Realität in ihm anzuſchauen, müſſen wir die verſchiedenen Momente ſeines Lebens denkend in Eines faſſen; ſo daß auch hier, wenn jener Kanon gelten ſoll, die Wirklichkeit der Idee in letzter Beziehung nur eine gedachte wäre. Dem wahren Realismus iſt nicht dieſer oder jener Menſch, ſondern das universale der Menſchheit das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieſer die wahre." Iſt, ſetzen wir hinzu, das ſinnliche Dieſe eines in dieſes Licht gebornen Menſchen, zu Gottes vollkommener Realiſation nothwendig (wie wir dies denn durchaus nicht in Abrede ſtellen wollen), ſo muß dieſe Weiſe der Realität Gott immer zukommen. Im Himmel oder auf irgend einem andern Planeten wird Gabler ſie nun

---

[1] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 42 not.

doch wohl nicht ſetzen wollen. Alſo muß Gott noch jetzt hier auf Erden als ſinnlicher Dieſer erſcheinen, wenn auch ſtets als ein ſich aufhebender und aufgehobener; und in dieſer Behauptung wird, wenn ich nicht irre, die ganze Schule die ewige Menſchwerdung Gottes erblicken. Wenn Gabler dann, um die ausſchließliche Realiſirung der Idee in dieſem einzelnen Dieſen als die Anſicht Hegels zu behaupten, ſogleich weiter anführt, er habe dieſen ſeinen Lehrer ſchon vor dreißig Jahren ſagen hören, daß kein alter Philoſoph das habe ausſprechen und von ſich rühmen können, was Chriſtus ausſprechen und von ſich rühmen durfte: ſo verſteht ſich dies erſtens von ſelbſt, da die Alten, einer frühern Stufe der Entwickelung des Weltgeiſtes angehörend, des einem tiefern Bewußtſein aufgeſchloſſenen Gedankens noch entbehren mußten. Sodann aber liegt die Frage nah, ob Hegel über die chriſtlichen Philoſophen nicht anderer Anſicht geweſen ſei: was, da er nur von den alten geſprochen hat, eigentlich ſchon implicite in ſeinen Worten enthalten iſt; denn jedes particulare Urtheil iſt poſitiv und negativ zugleich.

Auch Bauer, deſſen Recenſion ſeines Lebens Jeſu in den Jahrbüchern Strauß ausführlich widerlegt, rechnet er natürlich zu dieſer rechten Seite. Bauer geht von der falſchen Vorausſetzung aus, daß Strauß die Vernünftigkeit der evangeliſchen Geſchichte läugne, weil er durch die Kritik mehrere Punkte als empiriſche Facta wegſchafft. Die Wahrheit iſt aber (und Hegel ſelber ſpricht es aus), daß die Vernünftigkeit der bibliſchen Geſchichte eben darin beſteht, daß ſie aus ihrem empiriſchen Charakter, der ja immer angezweifelt werden kann, in die Form des Begriffs erhoben werde. Bauer verfällt wie Gabler in den Fehler, das ſinnliche Dieſe für das Object des Glaubens anzuſehen, an welches Strauß ſich vergriffen habe, ſtatt daß jene ſinnliche Erſcheinung nur eine aufzuhebende Vorausſetzung iſt, durch deren Negation der Glaube allererſt begründet worden. Eine zermalmendere Polemik, als die iſt, welche Strauß hier gegen Bauer

übt, findet ſich nun wohl ſo leicht nicht wieder. Um nur Ein Beiſpiel zu geben, wie weit dieſe rechte Seite in ihrem Philoſophiren gekommen iſt, führe ich Bauers Erklärung der übernatürlichen Zeugung Chriſti an. Nach ihm ſoll nämlich, weil das Thun des Mannes die Beſchränktheit des Reſultats zur Folge habe, der Menſch in dem die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur erſchienen iſt, ſein Daſein dem Zuſammentreffen der Empfänglichkeit in der Jungfrau mit der ſchaffenden Nothwendigkeit verdanken. Strauß erwidert, ob der Antheil des Weibes nicht ebenſo beſchränkend ſei. „Die Schule," (ſetzt er hinzu), „wenn ſie dergleichen Deductionen anerkennt, darf ſich über den Vorwurf des Scholaſticismus nicht beſchweren." Gewiß! Nur hätte er dieſe Möglichkeit nicht auf die ganze Schule in Pauſch und Bogen werfen ſollen.

Roſenkranz ſtellt er ins Centrum durch folgende Sätze deſſelben: „Die Philoſophie findet in dem Apoſterioriſchen, der geſchichtlichen Exiſtenz, das Aprioriſche, die Vernunft, ausgedrückt. So muß ſie es dann ganz vernünftig finden, wenn, der Tradition zufolge, Chriſtus keinen menſchlichen Vater gehabt haben, und zuletzt gen Himmel gefahren ſein ſoll. Solche Facta widerſprechen Allem, was die Philoſophie weiß; ſie paſſen nicht in ihre Begriffe. Bei der Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt denke ich, daß das einzige Princip des Lebens Chriſti der göttliche Geiſt war, der ſeinen Willen und durch ſeinen Willen auch ſeine Natur beſtimmte. Will man ein ſolches Verfahren, den allgemeinen ewigen Inhalt jener zunächſt hiſtoriſch begründeten Vorſtellungen mit Klarheit zu denken, Rationalismus nennen, ſo haben wir nichts dawider. Dennoch kann die Sache an ſich, die Wirklichkeit der Idee in der Erſcheinung (in Chriſto), nicht verletzt werden. Jene einzelne Geſtalt, deren Erinnerung die Geſchichte uns aufbewahrt hat, ſo daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darſtellen können, — allein, und außer ihr kein anderer Menſch, dem Begriffe

angemeſſen, — hat die Realität der Idee als individuelle Erſcheinung vollbracht." Auf dieſen letzten Punkt antwortet Strauß, was er auch Gablern entgegenhielt: es ſei falſch, daß, wegen der Unvollkommenheit jedes einzelnen Individuums, die Verwirklichung des Göttlichen, in der Menſchheit überhaupt, keine wahrhafte wäre. Wenn Strauß ſich nun dagegen ſträubt, „daß irgend ein einzelnes Individuum ausſchließlich die volle Verwirklichung der Idee ſei:" ſo wäre zunächſt nur kritiſch auszumachen, ob in Jeſu Leben ein Punkt zu finden ſei, worin ſeine Erſcheinung nicht der Idee entſpräche. Gerade die welthiſtoriſchen Individuen ſind diejenigen, die am meiſten genio indulserunt. Hiervon findet ſich in Chriſtus aber durchaus nichts. Wenn alſo, könnte man ſchließen, die Vorſtellung eines der Idee adäquaten Individui nothwendig iſt, ſo muß ſie doch auch ein Subſtrat in der Erſcheinung haben; und daß dies dann allein Chriſtus ſei, ergibt ſich von ſich ſelbſt. Freilich ſähe dies beinah ſo aus, wie eine Kantiſche moraliſche Vollkommenheit Chriſti, wonach er nur das erſchienene Urbild des Guten wäre. Und da auch Schleiermacher dieſer Anſicht iſt, [1] ſo ſtände Roſenkranz vielmehr auf deſſen Standpunkt, nicht Strauß, wie er dieſem vorwirft. [2] Auch Gabler [3] ſtellt die Göttlichkeit Chriſti auf das vollendete Tugendbeiſpiel, was er den Chriſten zur Nachahmung und Annäherung (— die Schleiermachern eigenthümlich zukommende Kategorie —) gegeben habe. Wenn man ferner Roſenkranz zu bedenken gibt, Chriſtus ſei doch nicht Dichter, Philoſoph, Feldherr u. ſ. w. geweſen: ſo weiß ich nicht, wie die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin (was doch nothwendig wäre) in ihm gefunden werden ſoll; er kann nur die vollbrachte Realität der beſtimmten religiöſen Idee ſein.

---

[1] Siehe Oben, Th. I., S. 169; Th. II., S. 113.

[2] Roſenkranz: Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVII.

[3] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 21—22: ... ut quam *proxime* ad Illius similitudinem *accedant*.

Strauß ſchließt: „Mit dieſer Abweichung von Roſenkranz, daß die Prüfung der Wahrheit der evangeliſchen Geſchichte durchaus der hiſtoriſchen Kritik frei zu laſſen ſei, würde ich auf die linke Seite der Hegel'ſchen Schule treten, wenn es dieſe Schule nicht vorzöge, mich aus ihrem Bereiche ganz auszuſchließen und andern Geiſtesrichtungen zuzuwerfen; — freilich nur, um mich von dieſen, wie einen Ball, wieder zurückgeworfen zu bekommen." Da dies ſicherlich geſchehen würde, das ſo eben Geſagte auch den Unterſchied zwiſchen Roſenkranz und Strauß wohl zu vermitteln geeignet wäre, beſonders nachdem Strauß ſelbſt geſtanden, daß er ſich hin und wieder vielleicht ungerecht gegen den Inhalt des Glaubens bewieſen habe:[1] ſo ſchlage ich die Coalition des Centrums (ohne welche es weder Fiſch noch Fleiſch, ein niederträchtig Grau, wäre) mit der linken Seite vor; was eine compacte Majorität bilden würde, deren Leiter der Abgeſchiedene ſelber bleiben würde. Wenn dann Strauß in Berlin ſich zu meinen Vorträgen hielt, ſo will auch ich mich jetzt meinerſeits unter obiger Clauſel zu ihm halten. Als diejenigen, die unbedenklich mit auf dieſe Seite treten, nenne ich, ihrer Zuſtimmung gewiß, Gans, Vatke, Benary: und dränge eine Menge ſich mir darbietender Namen nur darum zurück, weil ich ihrer Erklärung nicht vorgreifen will.

C. Was den Einfluß Hegels auf die übrigen Wiſſenſchaften betrifft, ſo iſt zuerſt Roſenkranz zu erwähnen, der, wie auch Strauß bemerkte, durch die Klarheit und Beweglichkeit ſeines Geiſtes die formaliſtiſche Verknöcherung eines Theils der Schule vermied, und durch ſeine Vielſeitigkeit und populare Darſtellung den Anſichten derſelben eine große Verbreitung verſchaffte.[2] Er drang dafür weniger in die Tiefe, und ohne den Begriff im Einzelnen mit Eigenthümlichkeit weiterzubilden, erging er ſich erläuternd und beſtimmend über faſt alle Gebiete der Philoſophie, Pſychologie, Aeſthetik, Theologie, wo wir noch Einiges über ihn zu

[1] Strauß: Streitſchriften, Heft III., S. 22.
[2] Ebendaſelbſt, S. 120.

ſagen haben werden. Nur die Spannung im Uebergehen von der Theologie zur Poeſie, und umgekehrt, erhalte ihn, geſteht er, thätig und lebendig, ſo viel Unvollkommenheit ſie auch hervorrufe.[1]

1. In der Naturphiloſophie iſt Hegel ein treuer Fortſetzer der Schelling'ſchen Lehre geworden; und man darf ſagen, das ganze Syſtem der Naturphiloſophie, welches Schelling immer nur verſprach, Oken mit unſäglichem Formalismus ausführte, und Steffens nur zu bald auf Geologie und Geognoſie beſchränkte, hat Hegel in ſeiner Encyklopädie im Umriſſe vollſtändig hingeſtellt. Weil in den Naturwiſſenſchaften aber gerade die Verſtandesanſicht am eingewurzeltſten iſt, ſo hat hier eine ſpeculativere Betrachtungsweiſe bis jetzt wenigſtens nicht recht durchdringen können. Die Reſultate der aus echtem Naturſinn hervorgegangenen Unterſuchungen Göthe's über Farbenlehre und Metamorphoſe der Pflanze hat die Hegel'ſche Naturphiloſophie zwar alſobald ſich beeilt anzunehmen und hochzupreiſen (Schelling erſt auf Hegels Veranlaſſung), weil ſie unmittelbar fähig waren, in den ſpeculativen Begriff erhoben zu werden. Aber gerade dieſer vom Dichter dem Philoſophen geſpendete Beifall machte jenen bei den empiriſchen Phyſikern nur um ſo verdächtiger; und ſie ſahen ſolche Reſultate nur für Hirngeſpinſte und Ausgeburten einer dichteriſchen Phantaſie an. Doch ſind es gerade dieſe beiden Punkte, die Farbe und die Pflanze, wo ſich noch am Erſten erfreuliche Zuſtimmungen zu den Hegel'ſchen Sätzen fanden. In einer kleinen Broſchüre und in Vorleſungen an hieſiger Univerſität wendete v. Henning die ſpeculativen Beſtimmungen der Hegel'ſchen Naturphiloſophie über die Farbe auf das ganze Material der empiriſchen Facta, wie es die Göthe'ſche Farbenlehre darbietet, an, dieſelben, ſo weit es geht, in begriffsmäßiger Form darſtellend.

Die andere Erſcheinung iſt unabhängiger von der Schule und ihrer ſtrengen Form: Carl Heinrich Schultz. Hegel geſteht einer-

---

[1] Roſenkranz: Handb. einer allgem. Geſch. der Poeſie, Th. I., S. XVIII.

ſeits, aus deſſen Werke, „Die Natur der lebendigen Pflanze," 2 Bände, 1823 flg., „einige ſpecielle Grundzüge über den Lebensproceß der Pflanze geſchöpft" zu haben:[1] und andererſeits ſieht man, wie Schultz, bei Darſtellung des Empiriſchen, die dialektiſche Idee vorſchwebte. Er habe, ſagte er mir, im Einzelnen die dialektiſche Bewegung bewährt gefunden, die ihn bei Auffindung des Empiriſchen geleitet. So wahr iſt es, daß der erſt das Rechte in der Erfahrung findet, dem der Gedanke ſchon das Auge dazu übte und ſchärfte. Er gehe aber, ſetzte er hinzu, wie Ariſtoteles, von dieſem Empiriſchen, nicht von der Idee aus; — ein höchſt dankenswerthes Unternehmen, indem auf dieſe Weiſe dem durch die ſpeculative Entwickelung entſprungenen Reſultate nun auch die letzte Bewährung der Erfahrung nicht mehr abgeht. In ſeinem nach Hegels Tode (1833) erſchienenen „Grundriß der Phyſiologie" iſt ſo „der Gang der phyſiologiſchen Erkenntniß derſelbe, wie der Gang der Entwickelung der objectiven Logik. Empirie und Speculation müſſen durch Dialektik vermittelt werden. Das empiriſche Material muß auf dieſe Weiſe erſt erzeugt, und dann zu ſeinem Begriff verarbeitet werden. Die empiriſchen Facta ſind durchaus nicht etwas außerhalb der Erkenntniß vorhanden Gegebenes, ſondern ſie werden ſelbſt erſt durch unmittelbare, aber objective Gedankenbeſtimmungen hervorgebracht."[2] So wird in der folgenden Darſtellung des abſoluten Idealismus dieſer Grundriß, nächſt den betreffenden Paragraphen aus Hegels Encyklopädie, eine Hauptquelle für die Beſtimmungen des thieriſchen Organismus ſein.

2. Von der „Lehre vom" ſubjectiven „Geiſte, die man gewöhnlich Pſychologie nennt," behauptet Hegel ſelbſt, daß

[1] Hegels Encyklopädie, §. 345, S. 356. — In der Schrift „Natürliches Syſtem des Pflanzenreichs," 1832, hat Schultz die in dem frühern Werke „enthaltenen allgemeinen phyſiologiſchen Grundſätze näher beſtimmt und durch das Beſondere des ganzen Syſtems durchgeführt" (S. VII).

[2] Schultz: Grundriß der Phyſiologie, S. 16—18.

„nicht leicht eine philoſophiſche Wiſſenſchaft ſich in ſo vernach= läßigtem und ſchlechtem Zuſtande befindet.“ Er hoffte die „weitere Ausführung“ des in der Encyklopädie gegebenen Umriſſes dieſer Wiſſenſchaft „dereinſt“ noch ſelber „geben zu können.“ [1] Da das Schickſal ihm dies Unternehmen misgönnte, ſo iſt zu ſehen, ob in ſeiner Schule bisher dieſem Bedürfniß entſprochen worden. Der erſte, der dies wagte, der vor wenigen Jahren geſtorbene Mußmann („Lehrbuch der Seelenwiſſenſchaft,“ 1827), war in einen leeren Schematismus, wie wir ihn bei den Pſeudo=Hege= lianern ſehen, verfallen, das Material (und mitunter welches barocke!) nothdürftig genug darin unterbringend. Dabei wollte er, wie jene, über den Hegel'ſchen Standpunkt hinausgegangen ſein. Roſenkranz, der ihn perſönlich kannte, ſagt von ihm: „Er ſchematiſirte auf großen Bogen bald ſo bald ſo ein neues Syſtem, über deſſen Anfang immer nur ſo viel unumſtößlich feſtſtand, daß es nicht der Hegel'ſche ſein dürfe.“ [2]

Eine ſehr dankenswerthe Monographie aus dem Gebiete des ſubjectiven Geiſtes hat Wirth 1836 in ſeiner Schrift „Theorie des Somnambulismus“ geliefert, in welcher er den ganz richti= gen Gedanken durchführt, daß alle ſomnambülen Erſcheinungen, zu welchen er auch die göttlichen Inſpirationen rechnet, aus dem Verhältniß des Menſchen zu ſeinem natürlichen Seelenleben völlig immanent zu begreifen ſeien; wodurch alles Factiſche beſtehen bleibt, nur eine andere Erklärung erhält, indem es für eine pſychologiſche Erſcheinung genommen wird, die der Geiſt außer ſich projicirt. Dafür nennt Baader, in einem Sendſchreiben an Juſtinus Kerner, der über dieſes Werk ſein Urtheil verlangt hatte, Wirth einen aus der jungen deutſchen Theologie und Philoſophie hervorgegangenen Autor, der den Menſchen durch die Extaſe unter die Natur ſetze, den Geiſt alſo in einem ſchmähligen

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 37.

[2] Roſenkranz: Pſychologie, Vorrede, S. vi.

Zuſtand gefangen halte.[1] Das iſt aber gerade das Richtige an Wirth, ſolche Erſcheinungen nicht für höhere Offenbarungen, ſondern für ein Herabfallen des freien Geiſtes in die Sphäre des Naturzuſammenhangs und in ein Beſtimmtſein durch dieſen zu halten, wenn auch manchmal der Inhalt des Geſchauten ſubſtantieller Natur ſein kann.

Noch zwei Erſcheinungen, die das Ganze der Wiſſenſchaft umfaſſen, ſind anzuführen. Roſenkranzens Pſychologie, 1837, „will nur ein Commentar des Entwurfs ſein, den Hegel in der Encyklopädie gegeben hat, und macht in Anſehung der Grundanſchauung und der allgemeinen Organiſation des Stoffs nicht auf die geringſte Neuheit Anſpruch."[2] Doch hätte dieſe Treue nicht ſo weit gehen ſollen, offenbar unrichtige Stellungen, wenn ſie auch Hegels Autorität für ſich haben, beizubehalten, und unter Anderem die Geſchlechtsdifferenz den natürlichen Veränderungen des Geiſtes beizugeſellen, da ſie doch augenſcheinlich zu den natürlichen Qualitäten deſſelben gehört. Auch die Ausführung der Materien iſt ſelten gediegen, meiſt zu popular, und ohne den Begriff in den größern Reichthum des Materials, das allerdings herangezogen wird, hineinſcheinen zu laſſen. Höchſt anſtößig iſt es aber, daß in der Negerrace „die beiden Zahnreihen einen ſpitzen Winkel bilden" ſollen[3] (Hegel ſagte in ſeinen Vorleſungen über Pſychologie, daß ſie nicht ſenkrecht auf einander ſtehen). Ebenſo zu tadeln iſt die Verwirrung in der Deduction der Temperamente, die Roſenkranz auf das ſenſible, irritable und reproductive Syſtem zurückführt; und obgleich er nur das irritable Syſtem zur Conſtituirung eines pſychiſchen Gegenſatzes für fähig hält, ſo gehören dann doch nicht die zwei von ihm ſogenannten

---

[1] Baader: Ueber die Incompetenz unſerer dermaligen Philoſophie zur Erklärung der Erſcheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur (1837), S. 17—20.

[2] Roſenkranz: Pſychologie, Vorrede, S. VII.

[3] Ebendaſelbſt, S. 25.

Temperamente des Gegenſatzes, das choleriſche und melancholiſche, zu dieſem Syſteme, ſondern das choleriſche und phlegmatiſche, die auf dem Gegenſatze des arteriellen und venöſen Blutes beruhen ſollen, wogegen das melancholiſche vielmehr aus der Reproduction abgeleitet wird.[1] Selbſt ſo unhegeliſch und rechts ab geht dieſer Commentar, daß er ſich über das „Jenſeits“ in Möglichkeiten ergeht.[2] Auch zeigt ſich, wie richtig Strauß Roſenkranz dem, was er das Centrum der Schule nennt, zutheilte, indem derſelbe einerſeits, wie Wirth, die Subjectivität der Viſionen feſthält: andererſeits aber heißt es, daß, wenn Engel, Heilige, Maria, Chriſtus in Viſionen erſchienen, ſie zwar „ein als reales Phänomen nicht in dem gewöhnlichen Dieſſeits vorkommendes Factum“ ſeien.[3] Wobei es aber eben problematiſch gelaſſen wird, ob ſie es nicht im Jenſeits ſeien. Gegen dieſe abſichtliche Unbeſtimmtheit über dieſen Punkt, die öfter vorkommt[4] (auch über die Exiſtenz der Engel, in der angeführten Recenſion von Braniß' Metaphyſik[5]), wäre Manches zu erinnern.

Daub in ſeiner „Anthropologie,“ der erſten ſeiner von Marheineke und Dittenberger herauszugebenden philoſophiſchen und theologiſchen Vorleſungen, gibt dieſen Namen der ganzen Wiſſenſchaft des ſubjectiven Geiſtes, und beſtimmt ſie ſo, daß in ihr „der Menſch ſich erkennt, wie er ſich ſowohl von ſich ſelbſt, als von dem, was nicht er ſelbſt iſt, unterſcheidet, und in dieſem Unterſchiede mit ſich identiſch iſt und bleibt.“ Doch iſt die Behandlung dieſer Wiſſenſchaft hier mehr pragmatiſch, „eine

---

[1] Roſenkranz: Pſychologie, S. 34—43.

[2] Ebendaſelbſt, S. 64.

[3] Ebendaſelbſt, S. 125—126.

[4] Im Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie, Th. I., S. XXI, wo Roſenkranz im Jenſeits vom großen Weltcorrector, der keinen Druckfehler paſſiren läßt, wie ein Correcturbogen geleſen werden will, klingt es beinah wie Ironie, mit dem Hinterhalt der Metempſychoſe. — Vergleiche auch: Erinnerungen an Daub (1837), S. 38.

[5] Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, März 1835, Nr. 58, S. 477.

Anleitung, Menſchenkenntniß ſich zu erwerben: Ihr Zweck iſt nicht das Leben mit ſeinen Bedürfniſſen, deren Befriedigung und den Mitteln dieſer Befriedigung; ſondern ihr Zweck iſt die Beſtimmung des Menſchen im Leben, wie ſie das Leben ſelbſt mit Allem, was dazu gehört, zu ihrer Bedingung hat, und über dem Allen ſteht." In Kantiſcher Weiſe unterſcheidet Daub als die Momente des Geiſtes „Gefühlskraft, Vorſtellungskraft und Begehrungskraft;" und theilt dann ſeine Wiſſenſchaft ein in: Selbſtgefühl, das der Menſch mit dem Thiere gemein habe; Selbſtbewußtſein, als Sich-Wiſſen, wodurch er ſich vom Thier unterſcheide; und Religionsgefühl, ein Gefühl des Wahren und Guten, wodurch er ſich auf das Göttliche beziehe.[1] Es zeigt ſich in dem Werke die ganze Bildungsgeſchichte, die Daub durchlaufen, indem, ebenſo wie auf Kant, auch vielfach auf Fichte, Schelling und Hegel Bezug genommen wird.

3. Was ferner die Philoſophie des objectiven Geiſtes, die bisher die praktiſche genannt wurde, betrifft, ſo iſt:

a. für die Jurisprudenz vor Allen oder eigentlich allein Gans zu nennen. Höchſtens könnte noch Sietze erwähnt werden („Grundbegriff preußiſcher Staats- und Rechtsgeſchichte," 1829). Mit jugendlicher Begeiſterung für die neue Philoſophie, die Idee des Rechts und des Staats „als die Offenbarung der Gottheit in der Geſchichte" anerkennend, will Sietze nun näher nach den Principien der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie „das Verhältniß Preußens zu Europa begreifen," und „die Charakteriſtik aller europäiſchen Staaten" geben. Er nennt dabei den preußiſchen Staat „eine Rieſenharfe, ausgeſpannt im Garten Gottes, um den Weltchoral zu leiten." Doch ſcheitert Sietzens Unternehmen an der Klippe des Schematiſirens, das gräulicher als irgendwo hervortritt. So werden die Völker Europa's mit den Bitten des Vater-Unſer parallelliſirt: „Unſer tägliches Brod gib uns heute," ſoll England

[1] Daubs Anthropologie (1838), S. 7, 45, 27, 41, 47—48.

ſein; „Denn Dein iſt das Reich“ wird auf Oeſterreich, „und die Kraft“ auf Preußen, endlich „und die Herrlichkeit“ auf die Slaven bezogen. Ferner werden nicht nur die unabhängigen Staaten Deutſchlands, ſondern ſogar die einzelnen Provinzen der preußiſchen Monarchie zu begreifen geſucht; dabei aber immer nur die Principien der größern Völker, als fertige Etiketten, den kleinern wieder aufgeklebt: „In Bayern kommt das Princip Frankreichs, in Würtemberg das Princip Englands zum Bewußtſein“ u. ſ. f.[1] Von einem Gegenſtande wird zum andern geſprungen, wie im Traume die heterogenſten Vorſtellungen dicht neben einander ſich befinden.

Der Gründer der aus dem Hegel'ſchen Standpunkt hervorgegangenen Jurisprudenz iſt Gans. In der Vorrede zu Hegels Rechtsphiloſophie hebt er als den bedeutendſten Werth des Werks heraus, daß dieſe Wiſſenſchaft in die Weltſtrömungen der Geſchichte münde.[2] Wie die Idee des Rechts und Staats das innere Triebrad der Geſchichte iſt, ſo iſt ſie auch das Ziel, welches in ihr an den Tag der Wirklichkeit geboren werden ſoll. Wenn alſo in unſern Zeiten eine hiſtoriſche Juriſtenſchule aufgeſtanden iſt, welche das Recht geſchichtlich faſſen will, ſo iſt an ſich nichts gegen ein ſolches Beſtreben einzuwenden. Das wahre Recht und der wahre Staat müſſen aus den Zerwürfniſſen der Geſchichte ſich entwickeln. Die hiſtoriſche Schule drückte dies ſo aus, das Recht bilde ſich, wie die Sprache, von unten, aus dem Volke: unſere Zeit habe alſo keinen Beruf zur Geſetzgebung; ſie müſſe nur ſammeln, was ſich in der geſchichtlichen Tradition bis zur Gegenwart gebildet habe u. ſ. f. Wenn wir auch von der Form, worin dieſe Sätze ausgeſprochen ſind, abſtrahiren, und nun auf die nähere Art und Weiſe achten, wie jene Schule dieſes philoſophiſche Schild, das ſie überall vor ſich einherträgt, anwendet:

[1] Siehe: Grundbegriff preuß. Staats- und Rechtsgeſchichte, S. 627, XI, XVI, 633, 644—645, 647—649, 146—147.

[2] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. VIII–IX.

ſo finden wir ſie auf die engen Grenzen des römiſchen Rechts beſchränkt, in dieſem faſt allein die echte Quelle des Rechts anerkennen, und unſere Zeit des Misverſtandes anklagen, wenn ſie die koſtbaren Reliquien dieſes antiquirten Rechts für den lebendigen Gebrauch neu aufgeſtutzt und umgeſtaltet hat. Wie ganz anders Gans! Er hat dieſe engen Grenzen der hiſtoriſchen Schule durchbrochen, und in ſeiner Schrift „Das Erbrecht in weltgeſchichtlicher Entwickelung" (bis jetzt 4 Bände, 1824—1835) zwar nur einen beſtimmteu Gegenſtand des Rechts, den Begriff der Familie und der Erbſchaft, zum Gegenſtande ſich gewählt. Aber das Panorama der Weltgeſchichte hat er ſeiner Darſtellung mitgegeben. Die Völker des Orients, der klaſſiſchen Welt und der chriſtlichen Zeit werden nach der Aufgabe, die ſie vom Weltgeiſt erhalten, geſchildert, und jene ſpecielle Rechtsmaterie dann meiſterhaft auf dieſen Begriff bezogen und aus dem allgemeinen Standpunkt des Volkes abgeleitet. Gans iſt auf dieſe Weiſe der hiſtoriſche Juriſt im vollſten und umfaſſendſten Sinne des Worts; er hat die hiſtoriſche Schule nicht aufgehoben, ſondern erfüllt, obgleich er ſie bekämpfen mußte. Denn ſie verkehrte die Geſchichtlichkeit und Poſitivität des Rechts dahin, daß es nun gar kein Naturrecht, d. h. kein Vernunftrecht, mehr geben ſolle, wiewohl ſie die Schärfe ihrer Behauptungen hierin, vielleicht durch Gans' Auftreten, bereits abgeſtumpft hat. Sie iſt alſo, wenn ſie auch ihrem Grundſatze einen philoſophiſchen Anſtrich zu geben ſuchte, durchaus philoſophielos. Gans aber hat die hiſtoriſche Jurisprudenz mit der Philoſophie verſchmolzen, indem er zeigt, wie der Weltſtrom der Geſchichte das Vernunftrecht zugleich als das wirkliche Recht aus ſeinen Fluthen auftauchen laſſe. Dabei hat er der poſitiven Seite der Jurisprudenz nicht die mindeſte Gewalt angethan. Ausgerüſtet vielmehr mit der gelehrteſten Kenntniß der Rechte aller Völker, hat Gans dieſe Wiſſenſchaft als eine blos empiriſche aufgehoben, und in das Gebiet der Philoſophie unmittelbar hinübergeführt, in der ſie aber nun als ein nothwendiges Glied des

ganzen Syſtems erhalten bleibt. Sonſt hat er in ſeinem „Syſtem des römiſchen Civil-Rechts,“ 1827, den Materien deſſelben eine vernünftigere Organiſation gegeben: und in den „Beiträgen zur Reviſion der preußiſchen Geſetzgebung,“ 1830, 2 Bände, die Anwendbarkeit ſeiner philoſophiſchen Principien auf das unmittelbare praktiſche Rechtsleben bewieſen, ja den Anſtoß zu manchem Fortſchritt, z. B. der Verleihung der wenngleich revidirten Städteordnung an die nach dem Tilſiter Frieden erworbenen und wiedererworbenen Städte, gegeben. Seine „Rückblicke auf Perſonen und Zuſtände“ (1836) ſind eine geiſtreiche Schilderung politiſcher und literariſcher Verhältniſſe der Gegenwart, die er ungezwungen an ſeine eigenen perſönlichen Erlebniſſe anknüpft.

b. Einen andern Zweig der Philoſophie des objectiven Geiſtes, die Moralphiloſophie, behandelten v. Henning und ich. Der Erſtere ging in ſeiner Schrift „Principien der Ethik in hiſtoriſcher Entwickelung,“ 1825, mehr vom Standpunkt der Geſchichte der Philoſophie aus, und ſtellte in dieſer Beziehung die Hauptmomente der verſchiedenen ethiſchen Syſteme dar. — Zwei Vorarbeiten ſchickte ich meinem „Syſtem der philoſophiſchen Moral“ vorauf, ehe ich damit hervortrat: meine auf Hegels Anrathen verfaßte Inauguraldiſſertation, De doli et culpae in jure criminali notionibus, 1824, worin ich die Hegel’ſche Lehre von der Imputation der menſchlichen Handlungen durch die ſcharfſinnigſten Beſtimmungen der Ariſtoteliſchen Ethik über dieſen Gegenſtand ergänzte, und dann dieſe ganze Theorie auf die juriſtiſche Zurechnung anwendete, wobei ich zugleich auf die Anſichten der Criminaliſten, von der berühmten Diſſertation Nettelbladts De homicidio ex intentione indirecta commisso an bis zum preußiſchen Landrecht hin, Bezug nahm. Auch ſuchte ich in univerſalhiſtoriſcher Beziehung für die Imputationslehre das andeutend zu thun, was Gans für die Lehre von der Familie ausgeführt hat. Die andere Vorarbeit war „Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Verhältniſſe zum Syſteme der Moral,“ 1827, worin ich die

Ariſtoteliſche Moral hauptſächlich nach der Nikomachiſchen Ethik darſtellte, den bleibenden Werth derſelben für das Syſtem der Moral heraushob, und ſie gegen die Angriffe vertheidigte, die Schleiermacher ihr in ſeiner Kritik der bisherigen Sittenlehre gemacht hatte. In dem 1828 erſchienenen Syſteme der philoſophiſchen Moral nahm ich nun ſowohl „Rückſicht auf die juridiſche Imputation," als auf „die Geſchichte der Moral, das chriſtliche Moralprincip" mit eingeſchloſſen. Doch ließ ich den beſondern Syſtemen nicht ihre hiſtoriſche Stellung, ſondern verſchmolz und löſte ſie gänzlich in das wahre Syſtem auf, indem ich für die Moral zeigte, was Hegel für die Geſchichte der Philoſophie überhaupt, daß nämlich die Totalität der geſchichtlichen Moralprincipien das Syſtem der philoſophiſchen Moral ſelber bilde. „In dieſer Beziehung," ſagt Gabler in ſeiner trefflichen Recenſion dieſes Buchs, „iſt durch die innigſte Verwebung der wiſſenſchaftlichen Geſchichte der Moral mit dem Syſtem der Moral, das in und mit ſeiner Geſchichte ſich ſelbſt aufgebaut hat, im Werke ſelbſt mehr geleiſtet und etwas Höheres vollbracht worden, als der Titel zu verheißen ſcheint, der nur eine Rückſicht auf die Geſchichte der Moral verſpricht."[1] Für mehrere Materien der Hegel'ſchen Moralphiloſophie wird bei der folgenden Darſtellung dieſe Schrift zur Ergänzung dienen können.

c. In Bezug auf Staat und Philoſophie der Weltgeſchichte, iſt zunächſt aus der Hegel'ſchen Schule eine anonym erſchienene Schrift (von Kapp), „Chriſtus und die Weltgeſchichte," 1823, anzuführen. „Dieſe Schrift," ſagt die Vorrede, „hat ſo viel an ihr iſt, im Allgemeinen zum Inhalte die Idee und den Begriff zunächſt der Wiſſenſchaft, und darum auch des Gottesthums und der Sittlichkeit, welche ſich nur im Staate ihrer wahrhaften Wirklichkeit an und für ſich erfreuen: aber den Begriff der Wiſſenſchaft nicht ſchlechthin an und für ſich, im neutralen

---

[1] Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, Juni 1831, Nr. 116, S. 925.

Elemente des Gedankens, ſondern wie er in der Geſchichte ſich als wirklich geoffenbart hat, und zwar insbeſondere in unſerer Zeit, — in Deutſchland. Es kommt darin auch die Gährung zur Sprache, in welcher gegenwärtig die Weltgeſchichte kreiſend ſich bewegt.“ — Ferner ſteht den Hegel'ſchen Principien Gutzkow's „Philoſophie der Geſchichte“ (1836) nahe, iſt auch aus denſelben hervorgegangen, und theilt deren Reſultate, nur in weniger wiſſenſchaftlicher Form und unter einem fremden Gewande. Zunächſt polemiſirt er gegen die Hegel'ſche „Conſtruction,“ wie er fälſchlicher Weiſe die Methode nennt, und will nicht mit dem Abſtracteſten, dem Sein, ſondern mit der Totalität, dem Erfüllten, dem πλήρωμα, wie er ſich gnoſtiſch ausdrückt, begonnen wiſſen. Er bleibt bei dem Hegel'ſchen Satze, daß die Geſchichte die Entwickelung des göttlichen Lebens und die Manifeſtation Gottes im Menſchengeiſte ſei. Doch kandirt er, wenn er nun an ſein eigenes „Glaubensbekenntniß“ geht, dieſen Kern ſeiner Lehre mit einem Ueberguß des Herder'ſchen Humanitäts-Standpunkts, wobei er ſogar das Ziel der Geſchichte auf den moraliſchen Lebenszweck oder die Tugend beſchränkt. Auch will er mit inniger Freude hin und wieder ſchon Abweichungen, Umſchmelzungen und Ueberſchreitungen der Hegel'ſchen Philoſophie wahrgenommen haben. Wenn er aber in dieſer Rückſicht Gans einen Socinianer der Hegel'ſchen Philoſophie nennt, weil er Freiheit und Zufall in der Geſchichte retten wolle: ſo iſt nicht abzuſehen, wie Eines von Beiden in der Hegel'ſchen Philoſophie der Geſchichte fehlen könne, da die Freiheit ja ihren ganzen Stoff ausmacht, und dem Zufall eine Breite des Spielraums in den Mitteln, ungeachtet der Nothwendigkeit des Zwecks, offen gelaſſen iſt. — Endlich iſt noch eine anonyme Schrift, „Hegels Lehre vom Staat und ſeine Philoſophie der Geſchichte,“ 1837 (von Buhl), zu erwähnen. „Wenn die letzte Evolution der Philoſophie,“ ſagt der Verfaſſer, den ich als einen meiner eifrigſten Zuhörer rühmen kann, „die Säulen des Hercules ſind, jenſeits deren nur eine neue Welt

liegen kann, und wenn bis zu einer ganz neuen geſchichtlichen Entwickelung keine weitere Philoſophie möglich iſt: ſo hat freilich das gemeine Bewußtſein Zeit genug, ſich den Kopf zu zerbrechen." Er verſucht dann in dieſer Schrift, durch eine faßlichere Darſtellung, „die nur eine Ueberſetzung aus der Sprache der Götter in die der übertägigen Menſchen ſein ſoll," die Hegel'ſchen Lehren dem allgemeinen Verſtändniß näher zu bringen. „Wie auf die religiöſe Bewegung" (die Reformation), ſchließt der Verfaſſer, „eine politiſche" (die franzöſiſche Revolution) „folgte: ſo wird auch eine neue Idee" (meint der Verfaſſer die induſtrielle?) „die politiſche verdrängen, und ihrerſeits die Kräfte der Zeit üben." [1]

4. In der Aeſthetik haben wir bisher noch am wenigſten ein Ganzes geliefert.

a. Nur außerhalb der eigentlichen Schule iſt ein ſolches erſchienen, das „Syſtem der Aeſthetik als Wiſſenſchaft von der Idee der Schönheit," 2 Theile, 1830, von Weiße. Die Polemik gegen Hegel iſt hier anerkennender, als in irgend einer andern Schrift deſſelben Verfaſſers. Zunächſt weicht er von Hegel für die Stellung der Aeſthetik darin ab, daß er, den abſoluten Geiſt als die Idee der Wahrheit, der Schönheit und der Gottheit faſſend, der Philoſophie die niedrigſte Stufe anweiſt, die Aeſthetik in die Mitte ſtellt, und die ſpeculative Theologie, als „die höhere Einheit und Vermittelung Beider, die Spitze und den Schlußſtein des geſammten Gebäudes aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften" nennt. Die Idee der ſpeculativen Wahrheit ſoll „die erſte, abſtracteſte, und ſubjectiv oder innerlich bleibende Geſtalt des abſoluten Geiſtes" ſein. [2] Dieſe Stellung, wollte Weiße durchaus originell und unabhängig ſowohl von Schelling als Hegel ſcheinen, blieb in der That allein noch übrig. Die Eintheilung erfolgt nach dem Schema der Allgemeinheit, Beſonderheit

[1] Hegels Lehre vom Staat u. ſ. f., Vorrede, S. 4—5; S. 99.

[2] Weiße's Syſtem der Aeſthetik, Th. I., S. 15, 20.

und Einzelnheit: Der Begriff der Schönheit, als Phantaſie; die beſondern Künſte, als „Einbildung der abſolut geiſtigen Subſtanz der Schönheit in einen ſchlechthin äußerlichen Stoff;" und die Lehre vom Genius, als die Rückkehr dieſer abſolut geiſtigen Subſtanz aus ſolcher Aeußerlichkeit in die Schönheit der Seele.[1] Die Schönheit, als „Einheit des abſolut Geiſtigen mit dem Endlichen," kommt blos zu dem negativen Ausdruck, „die aufgehobene Wahrheit" zu ſein. „Die Phantaſie iſt eine allen geiſtigen Individuen gemeinſchaftliche Anlage, indem die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der abſoluten Wahrheit in ihrem Aufgehobenſein als empiriſche Allgemeinheit des Seins jenes Abſoluten für alle endlichen Geiſter erſcheint."[2] Im Einzelnen finden ſich gute Blicke und ein Durchdenken des Gegenſtandes, mit Bezugnahme auf Kant, Solger und Hegel, wie dies Werk denn überhaupt das gehaltvollſte der Weiße'ſchen Productionen genannt werden kann. Das ſtrengere Feſthalten an der Methode, wie es ſich bei keinem andern der Pſeudo-Hegelianer findet, war für ſich hinreichend, auch dem Inhalte von der Fülle des Hegel'ſchen Syſtems Vieles zu Gute kommen zu laſſen, beſonders in einer Materie, welche von dem metaphyſiſchen Grundprincipe freier gelaſſen iſt. Doch kann es unter Anderem nur höchſt auffallend erſcheinen, wenn er die Naturſchönheit als den „Genius in objectiver Geſtalt" über die Kunſtſchönheit ſetzt: oder die Liebe, „als Einheit des ſubjectiven und des objectiven Genius," die vollendete Verwirklichung der Idee der Schönheit nennt, und unter ihren Arten ſogar die Geſchlechtsliebe als die höchſte Spitze der äſthetiſchen Wiſſenſchaft hinſtellt, in der die höhere Einheit von Platoniſcher Liebe und Freundſchaft ſich vollbringe, „weil der Gegenſatz der liebenden Individuen und ihre Beziehung auf einander die Geſtalt einer Naturnothwendigkeit annehmen."[3]

---

[1] Weiße's Syſtem der Aeſthetik, Th. I., S. 42–43 (Th. II., S. 3, 357, 400).
[2] Ebendaſelbſt, S. 54, 64.
[3] Ebendaſelbſt, Th. II., S. 418—419, 479, 507—508.

b. Mehr nur die geſchichtliche Seite in der Aeſthetik hat Roſenkranz feſtgehalten, und 1830 eine „Geſchichte der deutſchen Poeſie im Mittelalter," 1832 ein „Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie" in 2 Theilen verfaßt. Ueber den wahren Geſichtspunkt der Darſtellnng, den er feſtgehalten, hat er ein ſehr beſtimmtes Bewußtſein. „Die innere Geſchichtſchreibung," ſagt er in dieſer Rückſicht in dem erſten Werke, „hat das Werden und den Gehalt ſolcher hervorragenden Gebilde zu enthüllen, und ſo ſie ſelbſt zu begreifen. Nur auf dieſem genetiſchen Wege kann es gelingen, der Anſchauung des vergangenen Lebens die Fremdheit zu nehmen, welche an ihr haftet. Es ſoll erkannt werden, daß der Geiſt, welcher jene Producte erzeugte, derſelbe iſt mit dem, welcher nun ihrer ſich erinnert. Daß alſo das Vergangene eine wahrhafte Gegenwart erhalte, iſt nur durch Aufſchließung deſſen möglich, was in ihm das Weſen ausmacht, weil es eben durch daſſelbe mit dem ſpätern Geiſt, der es nothwendig als ſich ſelbſt in ſich trägt, vereinigt iſt." Seine Darſtellung will daher die romantiſchen Dichtungen als „den poetiſchen Reflex der großen geiſtigen Bewegungen dieſer Zeit begreiflich" machen, und ſich „mit der Entfaltung der geiſtigen Idee in der Poeſie beſchäftigen." [1] Bei dieſem ganz richtigen Standpunkt hätte er aber die Zeitabſchnitte zur Grundlage nehmen müſſen (denn in ihnen ſchreitet die Entwickelung des Weltgeiſtes einher), und ſie nicht den Gattungen der Poeſie unterordnen ſollen: um ſo mehr da die vorherrſchende Ausbildung dieſer verſchiedenen Gattungen, wie er ſelbſt bemerkt, ſich (wenn auch nicht immer) nach den Zeiten richtet. [2] In der Folge hat er jene Behandlungsweiſe auf Veranlaſſung einer brieflichen Erinnerung Hotho's (1829) auch fallen laſſen: und in dem zweiten Werke, das er ſelbſt nur für eine Compilation mit angemeſſenerer Organiſation

[1] Roſenkranz: Geſchichte der deutſchen Poeſie im Mittelalter, S. 4–7.

[2] Ebendaſelbſt, S. 94 (Roſenkranz: Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie, Th. I., S. XVI; Th. II., S. 215–216).

des Stoffs ausgibt, hiernach die Gattungen der Poeſie zu Unterabtheilungen der Perioden in ihrer welthiſtoriſchen Bedeutung gemacht. Er nennt dieſes Verfahren den „Standpunkt der philoſophiſchen Geſchichtsforſchung:“ die höchſte Methode, welche die rein chronologiſche und rein äſthetiſche verbinde.[1] Die Einleitung zum erſten Werke enthält auch ſchätzenswerthe Ausführungen mancher Punkte der Hegel'ſchen Aeſthetik.

Schon vor Roſenkranz hatte Rötſcher die von dieſem angegebene welthiſtoriſche Bedeutung der Poeſie für einen beſtimmten Dichter in Anwendung gebracht, und 1827 in ſeiner Schrift „Ariſtophanes und ſein Zeitalter“ Ariſtophanes nach Hegel als das ſich Erfaſſen des griechiſchen (namentlich des Atheniſchen) Geiſtes in ſeinem Untergange dargeſtellt, und gezeigt, wie das tiefſte Bewußtſein der griechiſchen Sittlichkeit zugleich mit der Ironie über das ſchon eingebrochene Verderben in ſeinen Stücken gepaart ſei. Dabei iſt die philologiſche Seite höchſt rühmlich und gelehrt ausgeführt.

c. Dem Praktiſchen des Lebens und der künſtleriſchen Darſtellung zugewandt, wohin die Aeſthetik auch am erſten den Ausweg bietet, erſcheinen zunächſt die mannigfaltigen Leiſtungen Mundts: theils ſeine mehr wiſſenſchaftlichen Werke, wie „Die Kunſt der deutſchen Proſa. Aeſthetiſch, literargeſchichtlich, geſellſchaftlich“ und „Dioskuren für Wiſſenſchaft und Kunſt,“ 2 Bde.; theils ſeine Romane und Novellen, worin er zuweilen Hegel'ſche Gedanken in popularem Gewande einem größern Publicum zugänglich macht, und ſich bei meiſterhafter Diction zu hoher Schönheit der Darſtellung erheben kann, jedoch nicht ohne daß ein ſchneidender Misklang und ein unaufgelöſter Gegenſatz die Harmonie des Ganzen zerſtöre, oder ſogar alle Poeſie zuletzt an der Proſa der bürgerlichen Verhältniſſe zerſchelle. Ich würde ihn

[1] Roſenkranz: Handbuch einer allgem. Geſchichte der Poeſie, Th. I., S. XIV (Th. II., S. III), XII.

den Balzac der deutſchen Dichtkunſt nennen, an den auch einzelne ſeiner Gedanken ausdrücklich erinnern. — Ferner gehören hierher Hotho's „Vorſtudien für Leben und Kunſt.“ Es iſt im Ganzen ein didaktiſcher Roman, dem zum Stützpunkt und Fortgang Lebensverhältniſſe des Verfaſſers dienen. Der Zweck iſt zu zeigen, wie eine im Zwieſpalt des Lebens ringende Individualität durch die Kunſtanſchauungen hindurch zur wahrhaft philoſophiſchen Verſöhnung gekommen ſei: wogegen das nicht zu urgiren iſt, daß in der That der Verfaſſer den umgekehrten Weg genommen, und vielmehr erſt den Aufſchlüſſen, die die Hegel'ſche Philoſophie ihm gegeben, den wahrhaften Genuß und das Verſtändniß der Kunſtwerke verdankte. Es ſollte damit wohl den Hegel'ſchen Gedanken Eingang bei einem größern Publicum verſchafft werden, wiewohl dieſe Vermiſchung des Sachlichen und Perſönlichen die Klippe darbot, für eine populare Darſtellung zu wiſſenſchaftlich, und umgekehrt für eine wiſſenſchaftliche zu popular zu werden. Aus der Zufälligkeit des Erlebten folgte auch nothwendig ein ausführlicheres Beſprechen gewiſſer Kunſtgebiete, während andere kürzer behandelt oder ſogar übergangen wurden; inſofern iſt alſo Hotho'n das Fragmentariſche der Darſtellung mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden. Vortrefflich aber iſt, um ein Einzelnes herauszuheben, die über ein Drittel der ganzen Darſtellung einnehmende Beurtheilung des Don Juan, mit welchem der Verfaſſer ſich von Kindheit an ſo ſehr beſchäftigt haben will, daß er ſich mit deſſen Perſönlichkeit identificirt dachte.

d. Was endlich die äſthetiſche Kritik betrifft, ſo hat Rötſcher in ſeinen „Abhandlungen zur Philoſophie der Kunſt,“ 1837, ein richtiges Bewußtſein über den echten Standpunkt der Kritik ausgeſprochen, indem er in der erſten Abhandlung, „Das Verhältniß der Philoſophie der Kunſt und der Kritik zum einzelnen Kunſtwerke,“ ihren Zweck darin ſieht: „die großen Kunſtwerke in ihrer innern Vernünftigkeit, ihrer Einheit von Gedanke

und Darſtellung, zu begreifen.“ [1] Nur wo die Idee der Kunſt mit ſolcher Klarheit hingeſtellt worden, als in der Hegel'ſchen Schule, laſſen ſich die einzelnen Erſcheinungen genügend an dieſem Maßſtab meſſen. Wo finden ſich ähnliche Beurtheilungen von Kunſtwerken, oft bis in ihre einzelnſten Theile hinein, wie die ſind, welche Rötſcher in dem ſo eben erwähnten Buche über König Lear, Gans über Hamlet, Hotho über Wilhelm Meiſters Wanderjahre, und in verſchiedenen öffentlichen Blättern über eine ganze Reihe von Kunſtwerken gegeben haben? Ich erlaube mir dieſen Erſcheinungen meinen Aufſatz De Sophoclei ingenii principio, 1830, und den „Ueber die Sixtiniſche Madonna,“ 1837, hinzuzufügen. Beſonders in dieſem Gebiete der Kunſtkritik zeichnet ſich Hotho aus. Wenn Gutzkow ihn ein in der Kunſt myſtiſches Gemüth nennt, ſo iſt vielmehr ſein Verdienſt dies, die myſtiſche Tiefe des Kunſtwerks mit der Virtuoſität eines ſichern Blicks an den Tag des beſonnenen Bewußtſeins herauffördern und zergliedern zu können. Und auch noch jetzt iſt die äſthetiſche Kritik der periodiſchen Zeitſchriften faſt ausſchließlich in den Händen wenn auch der jüngern Mitglieder der Schule, oder wenigſtens ſolcher, die nach dieſer Seite ſtark hinneigen. Für dieſen Punkt iſt das Syſtem ſchon Gemeingut der Zeit geworden; und wir müſſen hoffen, daß die andern Gebiete bald folgen werden.

5. Die Theologie widerſtand dem Einfluſſe der Hegel'ſchen Lehre länger; anfänglich war die Zahl der Theologen, die ſich zu derſelben hielten, gering, faſt nur Daub und Marheineke, bis gegen 1830 der Kreis ſich erweiterte, in welchem wir hier nur noch die Namen Roſenkranz, Strauß, Vatke und Erdmann herauszuheben brauchen. So iſt jetzt der Einfluß Hegels auf die Theologie, wenn nicht umfaſſender, ſo doch durchgreifender, als auf die Aeſthetik geworden, indem er ſie von der ſchmähligen Inhaltsloſigkeit, in die ſie durch die rationaliſtiſchen, exegetiſchen und

[1] Rötſchers Abhandl. zur Phil. der Kunſt, Vorerinnerung, S. IV.

hiſtoriſchen Theologen im Vereine gefallen war, wieder befreite, und dem ſpeculativen Inhalt der Religion in der Philoſophie faſt den einzigen Zufluchtsort eröffnete.

Daub (1836 mitten in ſeiner akademiſchen Thätigkeit, wie er es wünſchte, geſtorben), der mit der Entwickelung der Philoſophie weiter ging, und in jeder Geſtalt derſelben den chriſtlichen Inhalt herauszufinden wußte, war zuerſt Kantianer, und ein Ton des Kantiſchen Syſtems ſummte, wie Roſenkranz[1] ſich ausdrückt, auch in ſeinen ſpätern Schriften nach: Fichtianer war er in ſeiner Katechetik, die ſich dem Standpunkt des von Niethhammer und Fichte redigirten Philoſophiſchen Journals anſchließt: dann wurde er Identitätsphiloſoph, in ſeinen Schriften Theologumena, 1806, und „Einleitung in das Studium der chriſtlichen Dogmatik,“ 1810, in denen er ſich dem von Schelling und Hegel herausgegebenen Kritiſchen Journal, namentlich den Hegel'ſchen Abhandlungen deſſelben, anlehnt. An die theoſophiſche Naturphiloſophie knüpfte er im „Judas Iſchariot“ (1812—1816) an; er wollte darin das Grundböſe in ſeinem Princip als ein perſönliches begreifen, gerieth aber dabei in das Abſtruſe. Durch das Studium der Hegel'ſchen Logik bewogen, verwarf er ſeinen bisherigen Standpunkt und wollte die Theologie tiefer und allſeitiger mit Hegels Syſtem vereinigen. Doch gehört er zu dem Theil der Schule, der vornehmlich in der Phänomenologie des Geiſtes ſtecken blieb. Von ſeinem letzten Standpunkte aus ſchrieb er unter Anderem „Die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit oder die Selbſtſucht in der Wiſſenſchaft des Glaubens und ſeiner Artikel,“ 1833, und die von Kröger auf Daubs Veranlaſſung herausgegebene Schrift: „Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit,“ 1834. Wenn Daub auch nicht ein wiſſenſchaftliches Ganzes mit vollendeter Klarheit

[1] Erinnerungen an Carl Daub (1837), S. 4. — Dieſe Schrift iſt auch für das Nächſtfolgende benutzt.

des Begriffs in der Theologie aufgeſtellt hat (wie er denn noch in ſeinen ſpätern Vorleſungen über Dogmatik nur die Marheineke'ſche zu Grunde legte), ſondern mehr einer Periode des Strebens angehörte: ſo ſind doch ſeine Schriften, als die Keime einer neuen Theologie, deren Sokrates man ihn nennen kann, noch immer im höchſten Grade belehrend, und von der größten Wichtigkeit.

Nicht eines ſeiner mindeſten Verdienſte iſt, für **Marheineke** der Anſtoß geweſen zu ſein, die neuere Theologie feſter zu begründen. Auch Marheineke hat, wie Daub, mehrere Standpunkte in der Philoſophie durchlaufen, und ſie auf ſeine frühern kirchengeſchichtlichen und dogmatiſchen Werke angewandt. Es bekundet eben eine Bildſamkeit des Geiſtes, nicht die zuerſt empfangenen Lehren der Jugend als die einzigen beizubehalten, ſondern, ſelbſt mit Aufopferung ſeiner frühern Anſichten, dem ſich weiter entwickelnden Geiſte der Wiſſenſchaft nachzufolgen. Selbſt die erſte Ausgabe ſeiner Dogmatik (1819) war, ungeachtet der vielen ſpeculativen Elemente, die ſie enthielt, doch meiſt noch in theoſophiſch-orthodoxem Sinne geſchrieben, und mit Polemik gegen die neuern Philoſophien, z. B. in Bezug auf deren Unſterblichkeitslehre, verwoben. Seit Hegels Anweſenheit in Berlin beginnt aber eine Umwandlung ſeiner Denkart; er befreundete ſich nunmehr vollſtändig mit deſſen Syſteme. Und in der zweiten „völlig neu ausgearbeiteten Ausgabe" ſeiner Dogmatik (1827) hat er zugleich den Gipfel ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit erreicht, wie ein neues Organon für die Theologie aufgeſtellt; ſie wird eine der wichtigſten Quellen der folgenden Darſtellung für dieſen Theil des Syſtems abgeben. Marheineke geht darin ſchnurſtracks auf den ſubſtantiellen Inhalt des Dogma los, „beugt es" (man kann den Ausdruck L'Herminiers, ohne daß ein Tadel darin läge, zugeben) „unter das unerbittliche Joch der Dialektik," und kehrt ſo deſſen Vorſtellung in ihr ſelber zum Begriffe um, unbekümmert um den kritiſchen Apparat, der daran hängt, und die empiriſch geſchichtliche Form, in welcher es ſich zuerſt findet.

Das nennt Strauß [1] „das oberſte Fett des kirchlichen Dogma abſchöpfen.“ Freilich muß der ſpäter Gekommene mit minder wichtigen, wenn auch im höchſten Grade verdienſtlichen Unterſuchungen ſich begnügen, wenn die gewichtigſten bereits vorweggenommen.

Schon Roſenkranz zog dies hiſtoriſche Element in das Gebiet der wiſſenſchaftlichen Betrachtung herein, und ſtellte in ſeiner „Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften,“ 1831, ein vollſtändiges Syſtem der chriſtlichen Theologie auf, worin er nicht nur Hegels und ſeiner theologiſchen Nachfolger Principien befolgte, ſondern auch Schleiermachers Dogmatik und Encyklopädie von Seiten der Wiſſenſchaftlichkeit der Darſtellung anerkennend heraushob: und ſo die Annäherung Hegels und Schleiermachers, von der ich ſchon öfters geſprochen, zuerſt dunkel fühlte. [2] Die Eintheilung der Wiſſenſchaft, die er aufſtellt, iſt ganz begriffsmäßig: „1) Die ſpeculative Theologie entwickelt die Idee der chriſtlichen Religion, als der abſoluten Religion, unabhängig von der Erſcheinung“ (hier folgt er in der Dogmatik beſonders Marheineke); „2) Die hiſtoriſche Theologie iſt die Erkenntniß der an Raum und Zeit in die Endlichkeit entäußerten Idee der abſoluten Religion; 3) Die praktiſche Theologie“ vereint beide Standpunkte, weil ſie zwar die aus der Vergangenheit herkommende Geſtalt der unmittelbaren Gegenwart iſt, aber zugleich die in dieſer Form exiſtirende abſolute Religion für die Zukunft fortbilden, und die Erſcheinung der Religion dem in Gott ruhenden an ſich ſeienden Weſen derſelben adäquat machen will. [3] — In der kurz vorher, zu Anfange des Jahres 1831, herausgekommenen Schrift „Die Naturreligion“ betrachtet Roſenkranz nicht die Naturreligionen der gebildeten und hiſtoriſchen Nationen des Orients,

---

[1] Streitſchriften, Heft III., S. 58—59.

[2] Roſenkranz: Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, Vorerinnerung, S. XXIII, XXV.

[3] Ebendaſelbſt, S. XXXIV; S. 329.

ſondern nur die der wilden Völker. Dieſe Schrift iſt alſo inſofern als eine Einleitung und ein Vorläufer des Abſchnitts der Hegel'ſchen Phänomenologie über Religion, ja ſelbſt der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie anzuſehen. „Ich habe," ſagt er, „nur erſt die irdiſche Wurzel" der von Hegel ſogenannten „Naturreligionen beleuchtet;" — obgleich Hegel in ſeinen ſpätern Vorleſungen über Religionsphiloſophie auch die Religion der Zauberei, die Roſenkranz hier als dieſe allgemeine Wurzel anſieht, in den Kreis ſeiner Darſtellung aufnahm. Naturreligion iſt nach Roſenkranz „das niedrigſte Stadium des Geiſtes innerhalb ſeiner höchſten Beſtimmtheit: diejenige Geſtalt der Religion, welche dem Geiſt da angehört, wo er, im erſten Erwachen zu ſich ſelbſt, noch nicht im Geiſt als ſolchem, oder im Bewußtſein ſeiner eigenen Natur, vielmehr noch außer ſich in der Natur ſelbſt lebt." Und das iſt eben, wie Roſenkranz ſehr richtig bemerkt, die Magie: „unmittelbare Actionen, durch welche der Geiſt ſeinen Unterſchied von der Natur realiſirt." [1]

Die hiſtoriſche Seite des Chriſtenthums für ſich machte Strauß zum Gegenſtande der Betrachtung in ſeinem „Leben Jeſu," 2 Bände, 1835—1836, das bald die zweite Auflage erlebte, und jetzt ſchon der dritten bedarf. Er ſtrebte hauptſächlich, den von Hegel aufgeſtellten Gegenſatz der unmittelbaren Vorſtellung des Dogma und ſeines ſpeculativen Gehalts genauer zu beſtimmen, und den hiſtoriſchen Urſprung von jener nachzuweiſen. Dabei ging er von dem Hegel'ſchen Satze aus, daß, indem die Facta im Leben Jeſu durch den Glauben aufgefaßt wurden, das in der Weltgeſchichte auftretende Bedürfniß nach dem Inhalte des Chriſtenthums mit Nothwendigkeit gewiſſe Vorſtellungen der Gläubigen forderte, ohne daß damit über das empiriſch Geſchehene das Mindeſte ausgemacht werden könne. Was auch die ganz freizulaſſende Kritik gegen das ſinnliche Factum

[1] Roſenkranz: Die Naturreligion, Vorrede, S. III, XVIII, VII; S. 59, 62.

einzuwenden habe (und hier faßt Strauß die ganze theologiſche Kritik und Exegeſe der Evangelien in ſeinem Werke zu einem Ganzen zuſammen): ſo bleibe doch das pſychologiſche Factum gewiß, daß ſolches geglaubt worden ſei; und das iſt auch nach Hegel wie das allein Intereſſante, ſo das allein zu Conſtatirende. Hält ſich doch ſelbſt Hamann darauf angewieſen, die fünf Gerſtenbrode, von denen Tauſende geſpeiſt wurden, in allegoriſchem Sinne zu deuten, ohne ſich um das Factum zu bekümmern![1] Wie viel mehr wir, Philoſophen einer neuen Gnoſis! Und was verlieren wir, wenn uns Strauß in der Vervielfältigung der Brode den Widerſpruch aufweiſt, der darin läge, daß nicht nur Naturproceſſe, wie das Wachſen und Reifen des Getreides, ſondern auch Proceſſe der Kunſt, wie Mahlen und Backen, in dieſem Nu durchgemacht werden müßten? Die Natur iſt nicht die Welt des Wunders (ſie iſt proſaiſch), ſondern der Geiſt. Strauß hat daher recht, die Wunder in das pſychologiſche Gebiet zu verlegen. Die ganze ſpeculative Bedeutung der Lebensmomente Chriſti iſt uns in der Schlußabhandlung des Straußiſchen Buchs erhalten, und ſo dem chriſtlichen Dogma kein Haar gekrümmt; ſondern vielmehr iſt es aus der Form der ſinnlichen Erſcheinung in das Gebiet der allgemeinen Wirkſamkeit des göttlichen Weſens erhoben. Worin beſteht nun das Eigenthümliche jeder Religion? Eben darin, dieſe ganz allgemeine Thätigkeit der Idee als in einer beſtimmten Zeit geſchehen auszuſprechen. Die Religion, inſofern dies ihr Begriff iſt, muß die Idee in einer dieſen Geſtalt verſinnlichen, welche nun die Bedeutung des exiſtirenden Allgemeinen erhält. Das iſt der mythiſche Charakter jeder Religion, oder, wenn der Ausdruck zu hart klingt, der ſymboliſche; denn auf das Wort kann es uns nicht ankommen. Eine Religion begreifen, wird immer nichts Anderes heißen können, als den innerſten Kern des Gedankens aus dieſer ſinnlichen Hülle heraus-

[1] Siehe Oben, Th. I., S. 305—306.

ſchälen. Dieſen ſymboliſchen Charakter auch in der chriſtlichen Religion beſtimmter herausgehoben zu haben, iſt das große Verdienſt von Strauß. Es bleibt dabei immer noch unbenommen, dem Hiſtoriſchen enger ſich anzuſchließen, als Strauß es gethan; und er iſt ja hierin ſelbſt mit Zugeſtändniſſen vorangegangen. Wenn Roſenkranz Strauß den Vorwurf macht, daß er Schleiermachern gefolgt ſei,[1] ſo iſt dies noch kein Argument gegen die Wahrheit ſeiner Behauptungen; es beweiſt nur abermals, daß die Hegel'ſchen und Schleiermacher'ſchen Reſultate ſo gar weit nicht aus einander liegen, wenn beide Männer auch von ganz entgegengeſetzten Principien ausgingen. Der größte Beweis aber für die Unumſtößlichkeit des Straußiſchen Reſultats iſt, daß ſelbſt ſeine entſchiedenſten Antipoden nicht umhin können, nicht blos von dieſer wiſſenſchaftlichen Erſcheinung Notiz zu nehmen, ſondern ſogar von ihrem Einfluſſe angeſteckt zu werden. Neander nämlich, der nicht, wie die Evangeliſche Kirchenzeitung, die härteſten Widerſprüche ertragen will, um das Hiſtoriſche in ſeiner Unerklärlichkeit für begreiflich zu halten, polemiſirt in ſeinem dem Straußiſchen offenbar mit Abſicht gegenübergeſtellten „Leben Jeſu" (1837) zwar überall gegen Strauß, und will ausdrücklich das Mythiſche durch das Geſchichtliche verdrängen; doch vergißt er, hinterher das Geſchichtliche ſelbſt in ſeiner reinen Facticität anzugeben. Auch ihm iſt das allein Feſte die allgemeine Ueberzeugung der Apoſtel; was bei Strauß das Pſychologiſche iſt. Die Thatſache der Himmelfahrt und übernatürlichen Erzeugung, ſagt Neander, ſei „etwas durch die Geſammtüberzeugung der Apoſtel und durch den Zuſammenhang des chriſtlichen Bewußtſeins Vorausgeſetztes" (was Strauß Alles zugibt), „wenn ſie gleich das ſpecielle Thatſächliche nicht beſonders hervorheben;"[2] — vielleicht weil ſie es, als vom Geiſt erleuchtet, wie die Philoſophen,

---

[1] Roſenkranz: Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVII.

[2] Neander: Das Leben Jeſu Chriſti, S. 656.

für gleichgültiger hielten. So wenig nun Neander mit dem Thatſächlichen zu Rande kommen kann, ſo wenig kann er die daſſelbe auflöſende Straußiſche Dialektik abweiſen; um es dennoch nicht aufzugeben, bleibt ihm alſo nur die Zuflucht in ein jenſeit aller Wiſſenſchaftlichkeit und Begreiflichkeit fallendes Gebiet des Glaubens übrig.

An Strauß ſchließt ſich Vatke an, der meine gegenwärtigem Werke zu Grunde liegenden Vorleſungen hörte. In ſeinem Werke „Die bibliſche Theologie,“ das mehrere Bände umfaſſen ſoll, will er den ganzen Inhalt der Bibel, ſowohl des alten als des neuen Teſtaments, durch die ſpeculative Dialektik gehen laſſen, um ſo den weſentlichen Gedankengehalt von den Vorſtellungen zu ſcheiden und innerlich zu begründen. In dem erſten Theile „Die Religion des alten Teſtaments nach den kanoniſchen Büchern entwickelt,“ 1835, thut er zunächſt für dieſen Theil der Bibel, was Strauß für die Evangelien. Doch tritt nicht mehr die negative Kritik als die Hauptſache hervor; und während Strauß Alles auf dieſem Gebiete Geleiſtete recapitulirte, hat Vatke viele ihrer Vorausſetzungen aufgenommen und nur erweitert und verſtärkt, die poſitive Seite der Vernünftigkeit des Gedankeninhalts der Bibel aber nicht blos als Anhang ans Ende geworfen, ſondern ſie unmittelbar an den betreffenden Punkten hervorgehoben, und ſo zugleich apologetiſch verfahren.

Erdmann endlich, ein Mann aus der rechten Seite der Hegel'ſchen Schule, hat in ſeinen „Vorleſungen über Glauben und Wiſſen,“ 1837, die mehr in oratoriſch bibliſchem Tone gehalten ſind, den modernen Myſticismus nicht übel als den Standpunkt bezeichnet, „welcher den unerſchütterlichen Glauben als einen gewaltſam hervorgebrachten beſitzt.“ [1] Erdmann geht überhaupt die verſchiedenen untergeordneten Stufen des religiöſen Bewußtſeins (deſſen Phänomenologie er gewiſſermaßen aufſtellt)

---

[1] Erdmann: Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, S. 103.

durch; wobei das ſich ſo nennende praktiſche Chriſtenthum, Rationalismus, Supernaturalismus u. ſ. f. nicht vergeſſen werden. Wo er nun aber zur höchſten Spitze des religiöſen Bewußtſeins, der ſpeculativen Theologie oder Religionsphilolophie des Hegel'ſchen Standpunkts kommt, die er unmittelbar aus der „pantheiſtiſchen Theologie des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" Schleiermachers ableitet, weiß er zwar recht gut, daß nicht von der Poſitivität und dem Gegebenſein eines hiſtoriſchen Glaubens ausgegangen werden darf.[1] Statt aber, wie Hegel, die Wahrheit erſt in dem aufgehobenen Factum zu finden, behauptet er vielmehr, „daß die Form, in welcher die Wahrheit erſcheinen muß, die Facticität iſt;" und da er die Widerſprüche, welche die Straußiſche Dialektik im Leben Jeſu aufzeigte, nicht wegſchaffen kann, ſo wagt er den Satz: „Die Wahrheit muß erſcheinen in Form ſich widerſprechender Facta." Von der Idee fällt er alſo wieder in die abſolute Wahrheit des Vorgeſtellten und einen theologiſchen Lockeanismus herab, indem er ſagt: „Alles, was begriffen iſt, beweiſt, daß es früher unmittelbar gewiß, erfahren war."[2] Das würde aber geradezu beweiſen, daß wer die Auferſtehung nicht geſehen habe, ſie auch nicht begreifen könne. Auch kehrt er, was er anfangs nicht Wort haben wollte, wieder zum einfachen Glauben und der unmittelbaren Vorſtellung des Anfangs zurück, wenn er auch durch die ganze Entwickelung des Wiſſens hindurchgegangen zu ſein meint: „Das Ende der Entwickelung iſt nur der beſtätigte, wieder hervorgebrachte Anfang, wie die Frucht des Baums wieder ein Samenkorn iſt." Hegel, dem dies Bild entnommen iſt, will vielmehr, daß im Geiſte nicht, wie in dem ewigen Einerlei der Natur, blos der abſtracte Anfang wieder hergeſtellt ſei, ſondern daß der Geiſt durch ſein Thun etwas vor ſich bringe. Selbſt „die Myſtik hat," nach Erdmann, „noch

[1] Erdmann: Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, S. 247, 253—256, 50—51, 264.

[2] Ebendaſelbſt, S. 38—39.

nicht Alles wiedererlangt, was dem unbefangenen Glauben angehört hat, ehe die Reflexion eintrat.“ Nur der ſpeculativen Theologie alſo ſoll dies glücken können. Er nennt daher ſeine Unterſuchung eine „Odyſſee des religiöſen Bewußtſeins, das den lockenden Sirenen, denen es vorbeiſchiffte, entgangen, Luſt hat, in der alten Heimath ſich anzuſiedeln. Freilich, iſt ſie verlaſſen, ſo bedarf es vieler Irrfahrten, um die treue Penelope wiederzufinden.“ [1] Will man nun nicht beim Gegebenen der Vorſtellung ſtehen bleiben, ſondern das Chriſtenthum begreifen, ſo nennt er das „eine neue Welt, die man uns jetzt ankündigt, und die aus den Trümmern des Chriſtenthums die Strebepfeiler ihrer Tempel erheben will.“ Allerdings heißt, einen Standpunkt begreifen, die unmittelbare Beſtimmtheit deſſelben verlaſſen, und ſich über denſelben ſtellen.

6. Anlangend die Geſchichte der Philoſophie, haben nach Hegel Erdmann und Feuerbach die neuere Philoſophie ſeit Carteſius zu bearbeiten angefangen, denen ich mich durch gegenwärtige Schrift anſchließe. Auch Franzoſen haben hierin Verdienſtliches geleiſtet. Denn ſeitdem Couſin nach ſeinem erſten Aufenthalt in Berlin 1826 die Principien der Hegel’ſchen Lehre, die wir, v. Henning, Hotho und ich, mit ihm ſyſtematiſch durchſprachen, nach Frankreich gebracht, und beſonders mit Hegels Anſicht der Geſchichte beim franzöſiſchen Publicum Anklang gefunden hatte, hörte die Hegel’ſche Philoſophie auf, in die Grenzen Deutſchlands eingeſchloſſen zu ſein und erhielt einen europäiſchen Ruf. Dies iſt eins der größten Verdienſte Couſins. So hat ein aus Portugal ſtammender Baron Barchou de Penhoen eine Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu’à Hégel, 1836, in zwei Bänden geſchrieben. Wenn er auch nicht immer die Quellen ſelbſt, ſondern manchmal die Syſteme nur aus der zweiten Hand ſtudirte, und hin und wieder ſogar noch in ziemlich

[1] Erdmann: Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, S. 20, 274–276.

Kantiſche Vorſtellungsweiſen zurückfällt: ſo hat er doch den Begriff der Geſchichte der Philoſophie, den ich noch ein Jahr früher, 1835 in derſelben Sprache in meiner Preisſchrift Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique hingeſtellt hatte, ganz richtig beſchrieben und im Allgemeinen ebenſo in der Anwendung auf die einzelnen Syſteme durchgeführt.

Was einzelne Geſtalten aus der Geſchichte der Philoſophie betrifft, ſo hat Hegel und ſeine Schule unter Anderem den Anſtoß zu einer ganz neuen Auffaſſungsweiſe des Ariſtoteles gegeben. Vor zehn Jahren noch war es nur eſoteriſche im Hörſale eingeſchloſſene Lehre der Schule, daß Ariſtoteles den ganzen Umfang des ſpeculativen Wiſſens, wie wir ihn in ſeiner Geneſis durch die Dialektik der Methode erringen, im naiven Beſitze der unmittelbaren Genialität hatte. Das von Locke auf Kant und bis zu Schleiermacher herunter nachgeſprochene Axiom, daß Ariſtoteles ein unſpeculativer Empiriker ſei, der die ſinnliche Wahrnehmung zum Princip der Erkenntniß mache, war ſo allgemein und faſt rechtskräftig geworden, daß Niemand auch nur den leiſeſten Zweifel dagegen aufſteigen zu laſſen wagte. Die erſte Schrift, meines Wiſſens, in welcher die neue Hegel'ſche Anſicht über den ſpeculativen Werth des Ariſtoteles ausgeſprochen wurde, iſt meine ſchon erwähnte Abhandlung: „Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Verhältniſſe zum Syſteme der Moral," 1827, deren Vertheidigungen des Ariſtoteles gegen die Schleiermacher'ſchen Angriffe alle aus dem Geſichtspunkt floſſen, jene ſchiefe Auffaſſungsweiſe von Ariſtoteles abzuwenden und die tiefe ſpeculative Bedeutung ſeiner Anſichten herauszuheben. Nirgend vielleicht hat die Schule ſo ſchnell nach Außen gewirkt, als hier. Die Philologen griffen ebenfalls zum ſo vernachläßigten Ariſtoteles, und ſowohl Ausgaben als Schriften über Ariſtoteles erſchienen in großer Anzahl. Die Akademie ſelbſt, auf Schleiermachers Vorſchlag, ließ eine Geſammtausgabe des Philoſophen mit lateiniſcher Ueberſetzung und Auszügen aus den griechiſchen Commentatoren veranſtalten (1831 – 1836, 4 Bände).

Die Gegner der Hegel'ſchen Schule wußten aber immer noch nicht recht, wie umgehen mit Ariſtoteles. Sie mußten mit in das Lob einſtimmen, konnten aber ebenſowenig die hergebrachten Vorſtellungen ganz aufgeben: und ſo wurde das Urtheil ſchielend, und die Erklärung ſchwankend. Von Werken aus der Schule ſelbſt führe ich nur meine Ausgabe der Nikomachiſchen Ethik, 1829 an, deren zweiter Band, den lateiniſchen Commentar enthaltend, 1835 erſchien: und aus demſelben Jahre Bieſe's Schrift „Die Philoſophie des Ariſtoteles, Erſter Band, Logik und Metaphyſik." Während ich mich faſt ausſchließlich auf die Interpretation des philoſophiſchen Gedankens beſchränkte, berückſichtigte Bieſe auch noch beſonders den philoſophiſchen Sprachgebrauch und entwickelte ihn aus den Schriften des Ariſtoteles ſelber. Die Darſtellung der Ariſtoteliſchen Logik und Metaphyſik iſt ſehr dankenswerth. Doch wenn Bieſe, meinen öffentlichen Vorträgen über die Philoſophie des Ariſtoteles folgend, die Stellung, die Hegel der Logik gab, änderte, und ſie an die Spitze des ganzen Syſtems ſetzte: ſo iſt nicht abzuſehen, warum er mir nur auf halbem Wege nachkam. Denn obgleich er die Stellen, die ich in meinen Vorleſungen durchnahm, und woraus ich die Bedeutung der Dialektik als einer Methode und eines Wegs zur Metaphyſik begründete, ganz richtig auch in ſein Werk aufgenommen und demgemäß den Begriff der Dialektik angegeben hat: ſo ſtellt er ſie doch nicht, wie er es von mir hörte, zwiſchen Logik und Metaphyſik in die Mitte, ſondern behandelt ſie als Methodenlehre nach der Metaphyſik. Wie kann man aber erſt eine Wiſſenſchaft darſtellen, und dann hinterher von ihrer Methode handeln? Dieſe Sonderbarkeit läßt ſich lediglich aus dem Triebe, irgend wie Eigenthümliches und vom Empfangenen Abweichendes vorbringen zu wollen, erklären.

Die Univerſalität und der europäiſche Ruf, den die Hegel'ſche Philoſophie durch Couſin erhalten hatte, machte mir Muth, 1834 mit zu dem von der Akademie der moraliſchen und politiſchen

Wiſſenſchaften in Paris geſtellten Preiſe über Ariſtoteles zu concurriren. Ich ſah darin, wie ich in der Vorrede meiner Preisſchrift ſage, die Tendenz auch von Seiten der Franzoſen, ihre bisherige beſtimmte Richtung in der Philoſophie zu verlaſſen, und auf dieſe Weiſe einer allgemeinen Philoſophie den Weg zu bahnen, die das Reſultat der Beſtrebungen unſerer Zeit ſein muß. Auch die neue Aufgabe für 1838, welche zum Thema den Inhalt der gegenwärtigen Schrift [1] hat, könnte einen Beweis hierzu liefern. Der größte Anſtoß bei Löſung jener erſten Frage war für mich, daß, obgleich ich der Unterſuchung über Authenticität und Entſtehung der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, ſo wie der Darſtellung ihres Inhalts die größte Ausführlichkeit widmete, [2] ich doch zuletzt, nach den unerläßlichen Forderungen der Aufgabe, welche zugleich den Einfluß und das Verhältniß der Metaphyſik zur Philoſophie unſerer Zeit dargeſtellt wiſſen wollte, auch mit meiner Philoſophie herausrücken mußte. Hier gerieth, wie behutſam ich auch auftrat, Couſin, der in ſeinem Rapport (De la Métaphysique d'Aristote, 1835) bisher meiner Abhandlung unbedingt den Vorzug gegeben hatte, nun dennoch in Conflict mit mir, und vertheidigt den Empirismus gegen meine Angriffe. Auch meint er, ich hätte mir kein Gewiſſen daraus gemacht, den Ariſtoteles dem Maßſtabe „eines Syſtems" zu unterwerfen. [3] „Doch concurriren hier," bevorwortete er, „weniger die Lehren, als die Talente." [4] Ich unterwarf den Ariſtoteles aber nur den Forderungen der abſoluten Methode.

---

[1] Ich glaube durch ſie den franzöſiſchen Schriftſtellern, die ſich um jenen Preis bewerben wollen, hinlängliches Material dargeboten zu haben, mich ſelbſt aber, wenn ich auch ſonſt manchen einladenden Veranlaſſungen zu folgen geneigt wäre, durch dieſe Herausgabe davon ausgeſchloſſen zu haben.

[2] Was Couſin auch in ſeinem Rapport an die Akademie, deſſen mich betreffenden Theil der Herausgeber meiner Preisſchrift vor derſelben wieder abgedruckt hat, billigt (Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 55; Michelet: Examen critique de la Métaphysique d'Aristote, p. XII).

[3] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 84—89, 78 (p. XXXV—XXXVIII, XXX).

[4] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 5.

Hätte ich es nicht gethan, ſo wäre ich in den entgegengeſetzten Fehler eines Mitbewerbers, den Couſin gleichfalls tadelt, in den der Unbeſtimmtheit verfallen.[1] Nichtsdeſtoweniger wurde, wegen meines Verſtoßes gegen den Empirismus, den ich nur als Probe der Wahrheit gelten laſſen wollte,[2] für dieſen zweiten Theil der Frage die Arbeit jenes Concurrenten, Ravaiſſon, vorgezogen, und bei dieſem Gleichgewichte beide Arbeiten gekrönt. So eben erhalte ich erſt dies zweite Werk, welches der Verfaſſer aber ganz umgearbeitet und weiter entwickelt hat; ſo daß ſtatt einer Abhandlung, wie er in der Vorrede ſelbſt ſagt, jetzt zwei dicke Bände daraus geworden ſind.[3] Bis jetzt iſt nur der erſte Band (1837) erſchienen, den erſten Theil der Frage enthaltend, für welche die von Couſin ſchon in ſeinem Rapport ihm vorgeworfene Willkürlichkeit und Unwahrſcheinlichkeit der Hypotheſen[4] mir durch die größere Ausführlichkeit nur noch zugenommen zu haben ſcheint. Dabei bezieht er ſich nunmehr öfter auf Behauptungen, die ich aufgeſtellt oder doch weiter entwickelt habe, ohne daß er ſie indeſſen anders als durch ein „on“ einführte.

Der Grund aber, weshalb ich von dieſer kurzen Berührung der deutſchen Philoſophie mit der franzöſiſchen geſprochen habe, iſt der, daß ſie zugleich den Unterſchied Beider, und was die Franzoſen, namentlich Couſin, aus der deutſchen Philoſophie gemacht haben, in ein helles Licht ſetzt. Couſin, bei allem ſpeculativen Inhalt, den er von Hegel aufnahm, iſt doch über den

[1] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 117.

[2] Michelet, Examen critique de la Métaphysique d'Aristote, p. 305—306: Si le résultat de nos pensées trouvé indépendamment de l'expérience s'accorde avec ce que celle-ci nous présente, nous voyons que nous n'avons été que les vases purs qui ont recueilli l'or de la pensée absolue, sans l'avoir souillé de leurs substances terrestres. Si l'expérience nous désavoue, au contraire, nous avons substitué à la marche mesurée de la pensée absolue les saillies inconsidérées de l'imagination et de l'entendement humains.

[3] Ravaisson: Essai sur la Métaphysique d'Aristote, T. I, p. I.

[4] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 23.

pſychologiſchen Standpunkt, und deſſen Methode, die ihm von der ſchottiſchen Philoſophie und Royer-Collards Lehren noch ankleben, nicht hinaus; und ſchon Barſchou de Penhoen, ſo wie Schelling, warfen ihm dies vor. Erfahren, Experimentiren, wenn er auch von ihren höhern und höchſten Arten (deren er ganzer viere aufzählt [1]) ſpricht, bleibt ihm immer das Princip alles Erkennens. Man kann dies zugeben, erwiderte ich in der Vorrede zu meiner Preisſchrift, wenn man die ſpeculative Idee und die dialektiſche Entwickelung ihrer Methode auch als eine und zwar die höchſte Erfahrung behauptet. So hat die Hegel'ſche Philoſophie auch die Erfahrung mit ſich verſöhnt und zum Range eines ihrer Principien erhoben: damit aber die letzten Gegenſätze, zu denen die Geſchichte der Philoſophie ſich zuſpitzte, ausgeglichen. Sonſt muß man es Couſin nicht verargen, wenn er die Idee der Verſchmelzung aller Syſteme, um zum abſoluten zu kommen, Eklekticismus genannt hat. Denn einmal unterſcheidet er die organiſche Durchdringung der Syſteme, den Eklekticismus, genau von ihrer bloßen Vermiſchung, die er Synkretismus nennt; und dann, wie Hegel bemerkt, „in Frankreich, wo système mit Einſeitigkeit gleichbedeutend iſt, und man einmal einen beſtimmten Namen haben muß, der am wenigſten ſyſtematiſch und verdächtig klingt, mag man ihn ertragen." [2] Nur hätte Couſin nicht den Standpunkt, welchem ſein Eklekticismus nachgemacht iſt, ein einſeitiges Syſtem — in ſeiner Sprache ſchlechthin un système — ſchelten ſollen.

Dieſer kurze Ueberblick der Geſchichte des abſoluten Idealismus beweiſt, daß mehrere Hegelianer (und ich meine hier nicht blos Männer, wie Fichte und Weiße), die ſich zu einem rationaliſtiſchen Theismus hinneigen, die Trennungen der Reflexion noch nicht überwunden haben. Wobei es nur zu verwundern iſt,

---

[1] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 85–88 (p. xxxv–xxvi ii).

[2] Hegels Werke, Bd. XV., S. 33.

warum ſie nicht auch förmlich die Unerkennbarkeit Gottes aus-ſprechen, die ſie doch ihrem Principe nach eigentlich annehmen müſſen. Kant iſt viel weiter, als dieſe Leute. Weil er Gott als das Ding-an-ſich für unerkennbar hielt, beſchränkte er auch ganz conſequent unſere ganze Erkenntniß auf bloße Erſcheinungen. Jene wollen auch Gott in ein jenſeitiges Anſich entrücken, aber dennoch im geiſtigen und natürlichen Univerſum eine für uns ſeiende Offenbarung Gottes erblicken; ſo daß ihnen das Unſpeculativſte begegnet, was es gibt, die bloße Erſcheinungswelt zur göttlichen Subſtantialität zu erheben. Doch iſt ein ſolches Verfahren leicht erklärlich; ſie wollen an beiden Tafeln ſchwelgen, und hier wie dort Götterſpeiſe genießen. Um nun den Hegel'ſchen Standpunkt von den Schlacken zu befreien, mit denen jene Anhänger ihn befleckten, und zugleich darzuthun, daß er nur in ſeiner genuinen Geſtalt, wie er hauptſächlich in den Schriften und nachgelaſſenen Vorleſungen ſeines Urhebers niedergelegt iſt, der Schlußſtein des ganzen Gebäudes der Geſchichte der Philoſophie ſein kann, bleibt uns nur noch eine gedrängte Darſtellung deſſelben zu geben übrig, worin er ſich zugleich als die höchſte Spitze der mit Kant begonnenen Revolution bekunden wird.

III. Die Darſtellung des abſoluten Idealismus wird erſtens das Werden des abſoluten Idealismus aus dem Schelling'ſchen Identitätsſyſteme betrachten: zweitens die Erhebung des philoſophirenden Subjects in den Standpunkt der Wiſſenſchaft durch die Phänomenologie des Geiſtes vornehmen: drittens die Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, das ganze Syſtem des abſoluten Idealismus, entwickeln. — Zum Schluſſe will ich die Probe und den Beweis des Syſtems liefern, indem ich in der Philoſophie der Weltgeſchichte zeige, wie es ſich mit der ſich entwickelnden Wirklichkeit identiſch ſetzt.

A. Das Werden des abſoluten Idealismus. Wir haben hier zuerſt den Begriff der Philoſophie, dann die Hauptgedanken über Natur, Staat und Religion anzugeben.

44 *

1. Begriff der Philoſophie. Unvollkommene Philoſophien gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Wenn aber das Abſolute, wie ſeine Erſcheinung, die Vernunft, ewig Ein und daſſelbe iſt (wie es denn iſt): ſo hat jede Vernunft, die ſich auf ſich ſelbſt gerichtet und ſich erkannt hat, eine wahre Philoſophie producirt, und ſich die Aufgabe gelöſt, welche, wie ihre Auflöſung, zu allen Zeiten dieſelbe iſt. Was einer Philoſophie eigenthümlich iſt, kann eben darum, weil es eigenthümlich iſt, nur zur Form des Syſtems, nicht zum Weſen der Philoſophie gehören. Das wahre Eigenthümliche einer Philoſophie iſt die intereſſante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines beſondern Zeitalters ſich eine Geſtalt organiſirt hat. Entzweiung iſt der Quell des Bedürfniſſes der Philoſophie. Solche feſt gewordene Gegenſätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjectivität und Objectivität aufzuheben, iſt das einzige Intereſſe der Vernunft. Für den Standpunkt der Entzweiung iſt die abſolute Syntheſe ein Jenſeits, das ihren Beſtimmtheiten entgegengeſetzte Unbeſtimmte und Geſtaltloſe. Das Abſolute iſt die Nacht, und das Licht jünger als ſie, und der Unterſchied Beider, ſo wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine abſolute Differenz: das Nichts das Erſte, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen iſt. Die Aufgabe der Philoſophie beſteht aber darin, dieſe Vorausſetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtſein als Werden, die Entzweiung in das Abſolute als deſſen Erſcheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu ſetzen.[1]

Das Inſtrument des Philoſophirens iſt die Reflexion als Vernunft. In ihrem Geſchäft, als Speculation

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 5, 169—172, 174, 177.

mit der abſoluten Anſchauung ſyntheſirt, ſtellt ſie ſich als Kraft des negativen Abſoluten, damit als abſolutes Negiren [1] und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengeſetzten objectiven und ſubjectiven Totalität dar. Sie vernichtet Beide in ihrer Selbſtſtändigkeit, indem ſie Beide vereinigt; in dieſer Vereinigung beſtehen zugleich Beide, aber nur inſofern ſie in dem Abſoluten, d. h. als Identität geſetzt ſind. Die Natur der Unendlichkeit (d. h. eben nach Hegels früheſter Terminologie: der Reflexion), wie ſie das Princip der Bewegung und der Veränderung iſt, ſo iſt ihr Weſen ſelbſt nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſein (von welchem Verfahren Hegel auch ſchon den Ausdruck Dialektik gebraucht). Nur inſofern die Reflexion Beziehung aufs Abſolute hat, iſt ſie Vernunft, und ihre That ein Wiſſen. Durch dieſe Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung beſteht, und iſt die einzige Realität der Erkenntniß; es gibt deswegen keine Wahrheit der iſolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Dies Verhältniß oder Beziehung der Beſchränktheit auf das Abſolute, in welcher Beziehung nur die Entgegenſetzung im Bewußtſein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtloſigkeit vorhanden iſt, heißt Glaube. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchſten des Bewußtſeins, ſo viel geſprochen worden iſt, iſt nichts, als die Identität ſelbſt: die Vernunft, die ſich aber nicht erkennt, ſondern vom Bewußtſein der Entgegenſetzung begleitet iſt. Inſofern die Speculation von der Seite der bloßen Reflexion angeſehen wird, erſcheint die abſolute Identität in Syntheſen Entgegengeſetzter, alſo in Antinomien. Außer dieſer negativen Seite hat das Wiſſen eine poſitive Seite, nämlich die Anſchauung. Das tranſcendentale Wiſſen vereinigt Beides, Reflexion und Anſchauung;

---

[1] Hegel nimmt davon den Ausgangspunkt, worein Schelling und ſeine letzten Anhänger, als in den Gipfel ihrer Anſtrengungen, enden.

es iſt Begriff und Sein zugleich. Im philoſophiſchen Wiſſen iſt das Angeſchaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtſeins und des Bewußtloſen zugleich. In der Selbſtproduction der Vernunft geſtaltet ſich das Abſolute in eine objective Totalität, die ein in ſich ſelbſt getragenes und vollendetes Ganze iſt. Es iſt nur Eine Philoſophie, und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie. Was ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen. Am reinſten gibt ſich die weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennende Methode des Syſtems, wenn ſie als eine Entwickelung der Vernunft ſelbſt erſcheint, welche die Emanation ihrer Erſcheinung, als eine Duplicität, nicht in ſich immer wieder zurückruft (hiermit vernichtete ſie dieſelbe nur): ſondern ſich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität conſtruirt, dieſe relative Identität wieder ſich entgegenſetzt; ſo daß das Syſtem bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, ſie mit der entgegenſtehenden ſubjectiven zur unendlichen Weltanſchauung vereinigt, deren Expanſion ſich damit zugleich in die reichſte und einfachſte Identität contrahirt hat.[1]

Nur in realer Entgegenſetzung kann das Abſolute ſich in der Form des Subjects oder Objects ſetzen. Hierin beſteht allein die wahre Identität, daß Beide ein Subject-Object ſind, und zugleich die wahre Entgegenſetzung, deren ſie fähig ſind. (Sind nicht Beide Subject-Object, ſo iſt die Entgegenſetzung ideell, und das Princip der Identität formal.) Jedes für ſich iſt nunmehr fähig, der Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft zu ſein. Um der wahren Identität willen, in welche Subject und Object

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 178, 180, 344 (366—367), 182, 185, 191—195, 199, 299, 200.

geſetzt, nämlich indem Beide Subject=Object ſind, und weil ihre Entgegenſetzung daher eine reelle (— hier noch meiſt die höhere Kategorie —), alſo Eins ins Andere überzugehen fähig iſt, iſt der verſchiedene Standpunkt beider Wiſſenſchaften kein widerſprechender. Inſofern Beide Wiſſenſchaften des Abſoluten und ihre Entgegenſetzung eine reelle iſt, hängen ſie als Pole der Indifferenz in dieſer ſelbſt zuſammen; ſie ſelbſt ſind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieſer Mittelpunkt iſt ſelbſt ein gedoppelter, ein Mal Identität, das andere Mal Totalität; und inſofern erſcheinen beide Wiſſenſchaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbſtconſtruction der Identität zur Totalität.[1]

2. Die Natur. Es gibt keinen höhern und reinern Ausdruck der Vernunft, keinen der philoſophiſchen Betrachtung würdigern Gegenſtand, als das lebende Weſen (animali illo), welches wir das Sonnenſyſtem nennen. Centrifugal= und Centripetal=Kraft ſind zwar an der Materie unterſchieden, haben aber ihre gemeinſchaftliche Bedingung in der Schwere, welche zugleich ihre Identität ſelber iſt. Dieſe Kräfte ſind der Materie inwohnend, und machen ihre Natur aus, die ein immanentes und inneres Princip entgegengeſetzter Kräfte iſt; das Princip der Identität ſetzt in ſich ſelbſt die Differenz. Die Schwere conſtituirt die Materie; denn dieſe iſt nichts Anderes, als die objectiv gewordene Schwere. Eine und dieſelbe ſchwere Materie, die ſich ſelbſt in ihre Pole dirimirt, bildet die Linie der Cohäſion. Das Sonnenſyſtem, welches eine ſolche Linie ausdrückt, iſt darum vortrefflicher als alles Andere, weil alle Körper desſelben, während hier die Cohäſionslinie zerbrochen iſt, einen ſelbſtſtändigern Schwerpunkt und größere Unabhängigkeit von der Schwere beſitzen, dennoch aber nicht durch Zufall aus dem unendlichen Raume in die Nähe der Sonne gelangt, ſondern mit ihr

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 255–257, 268.

ein urſprüngliches Syſtem bildend, durch die wahre Cohäſionskraft bald zuſammengehalten, bald abgeſtoßen werden.[1]

Raum und Zeit ſind die Elemente der Materie; dieſe iſt aber nicht aus ihnen zuſammengeſetzt, ſondern vielmehr ihr Princip. Wird die Materie nur als erfüllter Raum gedacht, ſo ermangelt ſie der Form, und iſt nichts Anderes, als der abſtracte Begriff des Objectiven. Zum realen Begriff der Materie gehört, daß ſie auch unter der entgegengeſetzten Form der Subjectivität oder des Denkens (mentis) geſetzt werde. Dieſe auf den Raum bezogene Abſtraction vom Raume iſt der Punkt: oder, unter der ihm eigenthümlichen Form der Differenz geſetzt, die Zeit. Im Begriff der Materie, als des erfüllten und deshalb ruhenden Raums, liegt der obzwar ganz negative und leere Begriff eines Widerſtandes gegen eine andere nach demſelben Ort hinſtrebende Materie. Durch den erfüllten Raum iſt jedes Princip der Veränderung und des Widerſtandes ausgeſchloſſen, muß alſo anderswoher geholt werden. Aus der innern und urſprünglichen Identität und Differenz jener entgegengeſetzten Kräfte ergibt ſich die Nothwendigkeit der Veränderung und der Bewegung. Denn die Veränderung iſt nichts Anderes, als die ewige Widerherſtellung der Identität aus der Differenz und eine neue Erzeugung der Differenz: d. i. Contraction und Expanſion. Die eine dieſer Kräfte — das Denken —, welche, indem ſie von dem Raume abſtrahirt, ſich ſelbſt producirt, iſt die Zeit; bezieht ſie dieſe ihre Selbſterzeugung auf den Raum, ſo bildet ſie die Linie. Durch die Linie erzeugt ſich das Denken in ſubjectiver Form, und bleibt in ſich eingeſchloſſen: die vollendete und natürliche Form gibt es ſich aber, wenn es in ſein Entgegengeſetztes, den Raum, übergeht, und die Fläche bildet, die, weil wir keine andere Differenz, als die des Denkens und der Ausdehnung, geſetzt haben, das Quadrat iſt, die wahre

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 3, 9, 19—21.

objective Geſtalt des Denkens. Das Product dagegen, was zur natura naturata gehört, iſt der Cubus. Denn wenn der Raum, gänzlich vom Denken abſtrahirend, ſich ſelber producirt, ſo entſtehen drei Dimenſionen; der werdende Körper iſt das Quadrat, der ſeiende der Cubus. Da die Linie das blos ſubjective, jeder objectiven Form ermangelnde Verhältniß von einander getrennter Körper iſt: ſo verwandeln ſie dieſelbe, wenn ſie dieſen ihren Unterſchied durch den Fall des Einen Körpers in den andern aufheben und ſo ihre Einheit ſetzen, ins Quadrat. Das Geſetz des Falls iſt alſo das Verhältniß des Quadrats der Entfernungen, oder die Verwandlung der Linie ins Quadrat.[1]

Werden nun beide Körper nicht real eins, wie beim freien Fall, ſondern auf ideelle Weiſe, ſo geſchieht dies durch die Kreisbewegung. Im Fall wird die Wurzel des Quadrats durch eine Linie ausgedrückt, deren Größe einer willkürlichen Zeiteinheit entſpricht. In der Kreisbewegung aber, wo nur ein idealer Körper erzeugt wird, bleibt der Unterſchied der Körper und folglich auch des Raums und der Zeit einerſeits als der Gegenſatz der Umlaufszeit und der Entfernung der Körper zwar beſtehen: ebenſo iſt jedoch auch die Umlaufszeit mit dem durchlaufenen Raume, welcher einen Winkel mit der Entfernung macht, zu vergleichen; und dieſe Syntheſe, welche die Größe der Bewegung hervorbringt, iſt ſelbſt ein Quadrat. Die zwei Elemente alſo, aus welchen das ganze Verhältniß der um einander ſich bewegenden Körper entſpringt, ſind die Linie der Entfernung und das Quadrat der Bewegung; ſo daß die Größe des aus dieſen beiden Elementen reſultirenden Ganzen der Cubus oder der Körper ſein wird. Und da die Schwere immer eine und dieſelbe iſt, ſo iſt bei allen Planeten der Cubus derſelbe; woraus ſich jenes berühmte Keppler'ſche Geſetz leicht ableiten läßt. Nur aus dem Geſagten, nicht auf mathematiſche Weiſe, laſſen ſich dieſe Geſetze

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 23—25.

beweiſen. — Da die Natur das Syſtem der himmliſchen Körper nicht in eine Maſſe zuſammenfallen und zum traurigen Looſe der natura naturata herunterbringen laſſen, ſondern zum lebendigen Ausdruck und Abbild der Vernunft machen wollte: ſo wird das Quadrat durch eine krummlinigte Bewegung hervorgebracht, deren Kraft aber keinesweges in die Indifferenz aller Diameter des formalen Cirkels (was Schelling [1] gerade für die höchſte Vollendung hielt) ſich verliert, ſondern ſich als die Polarität einer langſamern und beſchleunigten Bewegung darſtellt. Im Perihelium, wo die Kraft der Sonne den Culminationspunkt erreicht, fängt die Bewegung an, wieder langſamer zu werden: im Aphelium, wo die Kraft des Planeten die ſtärkſte iſt, beſchleunigt ſich die Bewegung wieder. Auf dieſe Weiſe allein kommen wir zur Ellipticität der Bahnen. [2] Schelling hat in ſeiner Neuen Zeitſchrift und dem Bruno nichts weiter gethan, als dieſe Hegel'ſchen Deductionen der Keppleriſchen Analogien ausführlicher vorzutragen und vollſtändiger zu entwickeln: darum auch andere Naturſtufen unerörtert gelaſſen.

3. Ueber Staat und Sittlichkeit iſt Hegel ſchon hier vom Standpunkt der Naturphiloſophie am Unabhängigſten: Die Vollendung der Wiſſenſchaft erfordert, daß ebenſowohl die Anſchauung und das Bild mit dem Logiſchen vereinigt und in das rein Ideelle aufgenommen ſei, als daß der abgeſonderten, obzwar wahrhaften Wiſſenſchaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach ſeinem höhern Zuſammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch ſelbſt vollkommen befreit werde. [3] Zunächſt widerlegt Hegel nun die „beiden unechten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts," die er ſo charakteriſirt, daß „das Princip der Einen Verhältniſſe und Vermiſchungen der empiriſchen Anſchauung und des Allgemeinen" —

[1] Siehe Oben, S. 316.
[2] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 25—27.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. 324.

wie der „Selbſterhaltungstrieb, Geſelligkeit und dergleichen“ —: „das der andern aber abſoluter Gegenſatz und abſolute Allgemeinheit iſt,“ worunter er hier noch die Reflexion verſteht, die er auch in Schelling'ſcher Sprache den Begriff nennt.[1] Wir betrachten (heißt es), wie die empiriſche Wiſſenſchaft der aus der Vernunft abſtammenden Forderung der abſoluten Einheit Genüge thun wird. Jenes an ſich ſeiende Ideal, worin das, was ſo ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwiſcht, und des Mannigfaltigen die geringſte nöthige Menge geſetzt wird, iſt für die Empirie im Phyſiſchen, ſo wie im Sittlichen, das Chaos: das im Letztern bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantaſie als Naturzuſtand, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abſtraction als Natur und Beſtimmung des Menſchen vorgeſtellt wird. Wenn die unter dem Namen der Geſellſchaft und des Staats geſetzte Einheit auch von Gott ihren unmittelbaren Urſprung erhaltend vorgeſtellt wird, und die Majeſtät der oberſten Gewalt als ſein Abglanz und in ſich göttlich erkannt wird: ſo iſt doch das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demſelben nur im Verhältniß der Herrſchaft geſetzt werden müſſen. Der Naturzuſtand und die den Individuen fremde und darum ſelbſt einzelne und beſondere Majeſtät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszuſtandes ſind die Formen, in welchen die zerſpitterten Momente der organiſchen Sittlichkeit verkehrt ſind. Die abſolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturſtand und die Majeſtät als ſchlechthin identiſch, indem die letztere ſelbſt nichts Anderes, als die abſolute ſittliche Natur iſt, und an keinen Verluſt der abſoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verſtehen müßte, oder ein Aufgeben der ſittlichen Natur durch das

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 327—328. — Vergleiche über dieſe und andere Abweichungen der frühern Ausdrucksweiſe Hegels von der ſpätern und ihr Verhältniß zur Schelling'ſchen meine „Einleitung in Hegels philoſophiſche Abhandlungen:“ S. XLVI–L.

Reellſein der Majeſtät gedacht werden kann. Das Einsſein mit dem allgemeinen Willen muß als innere abſolute Majeſtät aufgefaßt und geſetzt ſein. Die allgemeine Freiheit Aller und die Freiheit der Einzelnen, jede für ſich getrennt geſetzt, iſt eine Abſtraction ohne Realität. [1]

Die abſolute ſittliche Totalität iſt nichts Anderes, als ein Volk. Nach der abſoluten Nothwendigkeit des Sittlichen bilden zwei Stände, wovon der Eine als Stand der Freien, das Individuum der abſoluten Sittlichkeit, deſſen Organe die einzelnen Individuen ſind: und das von Seiten ſeiner Indifferenz betrachtet der abſolute lebendige Geiſt, von Seiten ſeiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbſtgenuß dieſes Ganzen in der Totalität der Individuen als ſeiner Glieder iſt; deſſen formale und negative Seite aber ebenſo die abſolute ſein muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Beſtimmtheiten geht, ſondern auf den Tod, — oder als abſolute formale Tugend, welche die Tapferkeit iſt, — und deren Product ebenſo nichts Einzelnes, ſondern das Sein und die Erhaltung des Ganzen der ſittlichen Organiſation iſt. Der andere Stand iſt der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfniſſes und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Beſitzes und Eigenthumes iſt, deſſen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und alſo die Gefahr des Todes nicht in ſich ſchließt: das Syſtem der allgemeinen gegenſeitigen Abhängigkeit in Anſehung der phyſiſchen Bedürfniſſe und der Arbeit und Anhäufung für dieſelben, und — dieſes als Wiſſenſchaft — das Syſtem der ſogenannten politiſchen Oekonomie. Der dritte Stand hat, in der Rohheit ſeiner nicht bildenden Arbeit, nur mit der Erde als Element zu thun: ſeine Arbeit hat das Ganze des Bedürfniſſes im unmittelbaren Object ohne Zwiſchenglieder vor ſich, iſt alſo ſelbſt eine gediegene Totalität und

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 331, 333—334, 337—338, 362, 367.

Indifferenz wie ein Element; hiermit erhält er ſich außer der Differenz des Verſtandes des zweiten Standes, ſeine Leiber und ſeinen Geiſt in der Möglichkeit formeller abſoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltſamen Todes, vermag alſo den erſten Stand nach der Maſſe und dem elementariſchen Weſen zu vermehren.[1] In der ſpätern Rechtsphiloſophie deducirte Hegel die allgemeine Militairpflichtigkeit, die ſeither in Preußen eingeführt worden war, ebenſo als das Vernünftige.[2]

Aber das Verhältniß deſſen, was ſeinen Geiſt nicht in ſich ſelbſt hat, zu der abſolut ſelbſtſtändigen Individualität vermag ſeiner Form nach ein gedoppeltes zu ſein: nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieſes Standes als beſondern zu den Individuen des erſten als beſondern; oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei iſt in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des römiſchen Reichs von ſelbſt verſchwunden. In dem Verluſte der abſoluten Sittlichkeit und mit der Erniedrigung des erſten Standes, indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den innern wahrhaften Unterſchied der Stände aufgehoben, und den zweiten Stand zum alleinigen Volk gemacht. Mit dieſem allgemeinen Privatleben iſt unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnſein fixirt und abſolut ſetzt, vorhanden; und es hat ſich auch die vollſtändigſte Ausbildung der auf daſſelbe ſich beziehenden Geſetzgebung aus einer ſolchen Verdorbenheit und univerſellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. — Der Weltgeiſt hat in jeder Geſtalt ſein dumpferes oder entwickelteres, aber abſolutes Selbſtgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Geſetzen ſein Weſen, und ſeiner ſelbſt genoſſen. Das Bewußtſein, das im Geſetz iſt, hat ein großes Gewicht über das Bewußtloſe des neu aufſtrebenden

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 372, 380—381 (373—374).

[2] Ebendaſelbſt, Bd. VIII., S. 420.

Lebens; indem aber die neue Sitte ebenſo anfängt, ſich in Geſetzen aufzufaſſen, ſo muß ſchlechthin ein innerer Widerſpruch der Geſetze unter ſich hervorkommen. So können in einem aufgelöſten Volke, wie z. B. im deutſchen allerdings, die Geſetze Wahrheit zu haben ſcheinen, wenn man nicht unterſcheidet, ob ſie Geſetze des Negativen und der Trennung, oder Geſetze des wahrhaft Poſitiven und der Einheit ſind.[1]

Für die hohe Idee der abſoluten Sittlichkeit muß die Philoſophie auch die ſchönſte Geſtalt erkennen. Durch die aufgehobene Vermiſchung der Principien, und die conſtituirte und bewußte Sonderung derſelben, erhält jedes ſein Recht; und es iſt allein dasjenige zu Stande gebracht, was ſein ſoll, die Realität der Sittlichkeit als abſoluter Indifferenz, und zugleich eben derſelben als des reellen Verhältniſſes im beſtehenden Gegenſatze. In der abſoluten Sittlichkeit iſt die abſolute Form mit der abſoluten Subſtanz aufs Wahrhafteſte verbunden; ſo ſind in dem Syſteme der Sittlichkeit die abſoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zuſammengeeint. Die Sittlichkeit des Einzelnen iſt ein Pulsſchlag des ganzen Syſtems, und ſelbſt das ganze Syſtem. Die Erziehung iſt das Werden der Sittlichkeit, das Bezwingen des Subjectiven, daß es, an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in den allgemeinen Geiſt übergeht, der alſo als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden muß. Da die abſolute Idee an ſich ſelbſt abſolute Anſchauung iſt, ſo iſt mit ihrer Conſtruction unmittelbar auch die reinſte und freieſte Individualität beſtimmt, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt vollkommen objectiv in ſeiner Geſtalt anſchaut, und ganz, ohne Rückkehr zu ſich aus der Anſchauung, ſondern unmittelbar, die Anſchauung ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt, und eben dadurch abſoluter Geiſt und vollkommene Sittlichkeit iſt. Deswegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 382—384; 415, 418, 420.

Anſchauung und dieſes Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin eins iſt: ſo iſt, wenn Beides als Attribute reell ſind, der Geiſt höher, als die Natur. (Was Schelling ſeitdem im Gegenſatze ſeiner frühern Behauptungen, nach welchen jeder Pol gleichen Werth haben ſollte, unter Anderem aufnahm.) Denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen, und die Wirklichkeit der unendlich differenzirten Vermittelung und Entfaltung iſt: ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die aus einander geworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.[1] Hier wird es klar, wie Hegel mit der Schelling'ſchen Naturphiloſophie gebrochen hat, und der Blitz einer neuen Geiſtesphiloſophie in ſie eingeſchlagen iſt.

4. So ſtellt er endlich, obgleich er das Identitätsſyſtem nur zu vertheidigen ſcheint, eine ganz neue Anſicht über Religion auf: Der Punkt, über den Manche bisher nicht hinaus können, iſt (um es aufs Kürzeſte zu ſagen), die unbedingte Forderung, das Abſolute außer ſich zu haben, oder umgekehrt, das Ich außer dem Abſoluten zu halten: unmöglich alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſei, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme. Die Wirkung des Chriſtenthums, das die ganze Cultur der ſpätern Welt allgebietend beſtimmte, iſt die Aufnahme des Abſoluten in die innerſte Subjectivität. Was bleibt, iſt nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieſes iſt wahrhaft eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine Alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 422—423 (386, 394—396, 399—400).

abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig: fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objectiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt. Das wahre Wiſſen iſt nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſondern im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum iſt die wahre, nicht blos negative Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimiſch und in ihr wie in ihrem Eigenthum ſei. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen ſich trennt, iſt nothwendig leer; denn nur aus dieſem nimmt ſie den Stoff ihres Handelns.[1]

Es iſt uns unmöglich, Religion als ſolche ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes ſein, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunkt höherer Begriffe anzuſehen. Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Wir können dieſen auf das Anſchauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Myſticismus nennen. Den höchſten Punkt des Gegenſatzes mit dem Heidenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum. In demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche, und umgekehrt: dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heiden ſelbſt mythiſcher Natur war. Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heidenthums verſtattet uns, dieſelben als zwei einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 302—303 (307), 309, 317—318.

die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des Letztern war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Faßt man die griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus blos als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur: nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Charakter des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Charakter der Reflexion; ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Das Heidenthum ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche: das Chriſtenthum ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fordern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die abſolute Trennung ſchon voraus; das Endliche in der Unendlichkeit iſt das Angeborene. Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte aufhören, es zu ſein, ſo wie jedes für ſich in ſich abſolut iſt: ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der griechiſchen Religion verklären könne. Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung, in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das abſolute Evangelium der Verſöhnung der Welt mit Gott verkündet, indem die zeitlichen und blos äußern Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden. Außer Heidenthum und Chriſtenthum iſt nichts, als die Beiden gemeinſchaftliche Abſolutheit. Die neue Religion — die ſchon ſich

in einzelnen Offenbarungen [1] verkündet —, welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung desſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr erkennt. [2]

Die Anſchauung des ſich ſelbſt geſtaltenden oder ſich objectiv findenden Abſoluten — die Anſchauung der ewigen Menſchwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang — kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, inſofern die Factoren dieſes Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtſein, auf der andern das Bewußtloſe überwiegend geſetzt wird. Jene Anſchauung erſcheint in der Kunſt mehr in einen Punkt concentrirt und das Bewußtſein niederſchlagend: entweder in der eigentlich ſogenannten Kunſt, als Werk, das als objectiv theils dauernd iſt, theils mit Verſtand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann, — ein Product des Individuums, des Genie's, aber der Menſchheit angehörend; oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als ſubjectiv, nur Momente erfüllend, vom Verſtand als ein blos Inneres geſetzt werden kann, — das Product einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Speculation erſcheint jene Anſchauung mehr als Bewußtſein und im Bewußtſein Ausgebreitetes, als ein Thun ſubjectiver Vernunft, welche die Objectivität und das Bewußtloſe aufhebt. Wenn der Kunſt in ihrem wahren Umfang das Abſolute mehr in der Form des abſoluten Seins erſcheint, ſo erſcheint es der Speculation mehr als ein

---

[1] Hegel ſcheint hier unter Anderem auch Schleiermachers „Reden über die Religion" im Sinne gehabt zu haben, die er öfter ehrenvoll erwähnt, und gerade als den Weg zu höhern Anſichten und als ein Herausringen aus dem Standpunkt der Reflexionsphiloſophien der Subjectivität bezeichnet (Werke, Bd. I., S. 165, 112).

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 311—315.

in ſeiner unendlichen Anſchauung ſich ſelbſt Erzeugendes. Aber indem ſie es zwar als ein Werden begreift, ſetzt ſie zugleich die Identität des Werdens und Seins; und das als ſich erzeugend ihr Erſcheinende wird zugleich als das urſprüngliche abſolute Sein geſetzt, das nur werden kann, inſofern es iſt. Sie weiß ſich auf dieſe Art das Uebergewicht, welches das Bewußtſein in ihr hat, ſelbſt zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerweſentliches iſt. Beides, Kunſt und Speculation, ſind in ihrem Weſen der Gottesdienſt: Beides ein lebendiges Anſchauen des abſoluten Lebens, und ſomit ein Einsſein mit ihm.[1]

B. Die Phänomenologie des Geiſtes. Dieſer Weg zur Wiſſenſchaft iſt ſelbſt ſchon Wiſſenſchaft, und nach ihrem Inhalte Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeins.[2]

1. Das Bewußtſein ſchreitet von der ſinnlichen Gewißheit, durch die Wahrnehmung, zum Verſtande fort.

a. Die ſinnliche Gewißheit ſcheint die reichſte, iſt aber in der That die ärmſte Wahrheit; ſie ſagt von dem, was ſie weiß, nur dies aus: es iſt. Ich und der Gegenſtand ſind hier nur als reine Dieſe. Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, ſo wie das Ich, iſt aber vielmehr ein Nichtdieſes, und das nennen wir ein Allgemeines; wir ſprechen ſchlechthin nicht, wie wir es in dieſer ſinnlichen Gewißheit meinen. Ich behaupte das Jetzt als Tag, bald darauf als Nacht: oder Ich Dieſer behaupte das Hier als Baum, ein anderer Ich als Haus. Das Sinnliche, als Etwas, wird ein Anderes; es iſt ein allgemeines Dieſes.[3]

b. Die unmittelbare Gewißheit nimmt ſich nicht das Wahre. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende iſt, als Allgemeines; — die Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen. Der Gegenſtand zeigt ſich dadurch als

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 269—270.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 72.
[3] Ebendaſ., S. 73—79 (Encyklopädie, §. 418—419, S. 439—440).

das Ding von vielen Eigenſchaften; der Reichthum des ſinnlichen Wiſſens gehört der Wahrnehmung. Dies Salz iſt einfaches Hier, und zugleich vielfach; es iſt weiß, und auch ſcharf, auch kubiſch geſtaltet u. ſ. w. Alle dieſe Eigenſchaften durchdringen ſich in einem einfachen Hier. Allein das Ding iſt Eins, und von dieſer Verſchiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu ſein, ſind wir uns bewußt, daß ſie in uns fällt. Abwechſelungsweiſe macht das Bewußtſein ebenſowohl ſich ſelbſt, als auch das Ding zu Beidem: zum reinen vielheitsloſen Eins, wie zu einem in ſelbſtſtändige Materien aufgelöſten Auch. Das Bewußtſein tritt hier erſt wahrhaft in das Reich des Verſtandes ein; er iſt im Wahrnehmen nur das Spiel dieſer Abſtractionen. [1]

c. Der Verſtand. An die Stelle des ſinnlichen Allgemeinen tritt das unbedingt Allgemeine. Die ſelbſtſtändig geſetzten allgemeinen Materien gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und dieſe wieder zurück in die Reduction; dieſe Bewegung iſt aber Dasjenige, was Kraft genannt wird. Der Verſtand blickt durch ihre Aeußerung, welche Erſcheinung heißt, ins wahre Innere der Dinge oder das überſinnliche Jenſeits: ein Anſich, welches die erſte und darum ſelbſt unvollkommene Erſcheinung der Vernunft iſt. Jenes Innere iſt einerſeits die aufgehobene Mannigfaltigkeit des Sinnlichen, und auf dieſe Weiſe die abſtracte Identität; aber andererſeits enthält es deswegen die Mannigfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterſchied, welcher in dem Wechſel der Erſcheinung mit ſich identiſch bleibt. Dieſer Unterſchied, als allgemeiner, iſt das Geſetz der Kraft. Die überſinnliche Welt iſt hiermit ein ruhiges Reich von Geſetzen, zwar jenſeits der wahrgenommenen Welt, aber in ihr ebenſo gegenwärtig und ihr unmittelbares ſtilles Abbild. Die Kraft iſt gerade ſo beſchaf-

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 84–86 (Encyklopädie, §. 421, S. 441), 91, 93, 97–98.

ſen, wie das Geſetz; — ein Unterſchied, welcher kein Unterſchied iſt. Dieſe einfache Unendlichkeit, indem ſie für das Bewußtſein Gegenſtand iſt, als das, was ſie iſt, ſo iſt das Bewußtſein Selbſtbewußtſein.[1]

2. Das Selbſtbewußtſein iſt eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich iſt; denn die Gewißheit iſt ſich ſelbſt ihr Gegenſtand, und das Bewußtſein iſt ſich ſelbſt das Wahre. So iſt es ohne Realität; denn es ſelbſt, das Gegenſtand ſeiner iſt, iſt nicht ein ſolcher, da kein Unterſchied deſſelben und ſeiner vorhanden iſt.[2]

a. Das Selbſtbewußtſein iſt die Reflexion aus dem Sein der ſinnlichen und wahrgenommenen Welt, und weſentlich die Rückkehr aus dem Andersſein. Indem ihm der Unterſchied nicht auch die Geſtalt des Seins hat, iſt es nicht Selbſtbewußtſein. Es iſt hiermit für es das Andersſein, als ein Sein, oder als unterſchiedenes Moment; aber es iſt für es auch die Einheit ſeiner ſelbſt mit dieſem Unterſchiede, als zweites unterſchiedenes Moment. Der Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens iſt für das Selbſtbewußtſein mit dem Charakter des Negativen bezeichnet. Das Selbſtbewußtſein ſtellt ſich hierin als die Bewegung dar, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit ſich identiſch zu ſetzen, — die Begierde. Das Selbſtbewußtſein iſt ſich daher an ſich im Gegenſtande, der in dieſer Beziehung dem Triebe gemäß iſt. Der Gegenſtand kann dieſer Thätigkeit keinen Widerſtand leiſten, als an ſich und für das Selbſtbewußtſein das Selbſtloſe. Das Product dieſes Proceſſes iſt, daß Ich ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, und, hierdurch für ſich befriedigt, Wirkliches iſt. Die Begierde iſt ſo in ihrer Befriedigung überhaupt zerſtörend, wie ihrem Inhalte nach ſelbſtſüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 100, 102, 109—111 (Encyklopädie, §. 422, S. 442), 113—114, 119, 125—127.

[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 131; Encyklopädie, §. 424, S. 443.

geſchehen, dieſes aber vorübergehend iſt, ſo erzeugt ſich in der Befriedigung wieder die Begierde. In dieſer Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbſtſtändigkeit ſeines Gegenſtandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt bedingt durch ihn, denn ſie iſt durch Aufheben dieſes Andern; daß dies Aufheben ſei, muß dies Andere ſein. Um der Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes willen kann das Selbſtbewußtſein daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieſer ſelbſt die Negation an ihm vollzieht; und er muß dieſe Negation ſeiner ſelbſt an ſich vollziehen: denn er iſt an ſich das Negative, und muß für das Andere ſein, was er iſt. Indem er die Negation an ſich ſelbſt iſt, und darin zugleich ſelbſtſtändig iſt, iſt er Bewußtſein. Das Selbſtbewußtſein erreicht ſeine Befriedigung nur in einem andern Selbſtbewußtſein. Es iſt ein Selbſtbewußtſein für ein Selbſtbewußtſein. Als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Reſultat die Beſtimmung der Allgemeinheit und der Identität des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem Gegenſtande. Das Urtheil oder die Diremtion dieſes Selbſtbewußtſeins iſt das Bewußtſein eines freien Objects, in welchem Ich das Wiſſen ſeiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm iſt.[1]

b. Das anerkennende Selbſtbewußtſein. Ich kann mich im Andern nicht als mich ſelbſt wiſſen, inſofern das Andere ein unmittelbares anderes Daſein für mich iſt; Ich bin daher auf die Aufhebung dieſer ſeiner Unmittelbarkeit gerichtet. Dieſe Unmittelbarkeit iſt die Leiblichkeit des Selbſtbewußtſeins. Der Kampf des Anerkennens geht alſo auf Leben und Tod. Der Tod des Einen, der den Widerſpruch nach einer Seite auflöſt, durch die abſtracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, iſt ſo nach der weſentlichen Seite, dem Daſein des Anerkennens,

[1] Hegels Werke, Band II., S. 132—133, 138—139; Encyklopädie, §. 425—429, S. 443—445.

welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerſpruch, und der höhere, als der erſte. — Indem das Leben ſo weſentlich, als die Freiheit iſt, ſo endigt ſich der Kampf zunächſt als einſeitige Negation mit der Ungleichheit, daß das Eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, ſich als einzelnes Selbſtbewußtſein erhält, ſein Anerkanntſein aber aufgibt: das Andere aber an ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt hält, und vom Erſten als dem Unterworfenen anerkannt wird; das Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft. — Dies Verhältniß iſt einerſeits, da das Mittel der Herrſchaft, der Knecht, in ſeinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für deſſen Befriedigung. Zweitens, nach dem Unterſchiede, hat der Herr in dem Knechte und deſſen Dienſte die Anſchauung des Geltens ſeines einzelnen Fürſichſeins: und zwar vermittelſt der Aufhebung des unmittelbaren Fürſichſeins, welche aber in einen Andern fällt. Dieſer, der Knecht, aber arbeitet ſich im Dienſte des Herrn ſeinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieſer Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbſtbewußtſein.[1]

c. Das allgemeine Selbſtbewußtſein iſt das affirmative Wiſſen ſeiner ſelbſt im andern Selbſt, deren jedes als freie Einzelnheit abſolute Selbſtſtändigkeit hat: aber, vermöge der Negation ſeiner Unmittelbarkeit oder Begierde, ſich nicht vom andern unterſcheidet, objectiv iſt, und die reelle Allgemeinheit als Gegenſeitigkeit ſo hat, als es im freien Andern ſich anerkannt weiß, und dies weiß, inſofern es das Andere anerkennt und es frei weiß. In dieſem Gegenſtande, worin ihm ſein Thun und Sein, als dieſes einzelnen Bewußtſeins, Sein und Thun an ſich iſt, iſt ihm die Vorſtellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtſeins, in ſeiner Einzelnheit abſolut an ſich, oder

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 430—435, S. 445—447.

alle Realität zu ſein: die Einheit des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins, die an und für ſich ſeiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbſtbewußtſeins.[1]

3. Die Vernunft. Die an und für ſich ſeiende Wahrheit, welche die Vernunft iſt, iſt die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und ſeiner Objectivität und Allgemeinheit. In der Sache ſelbſt, als der gegenſtändlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenſtändlichkeit ſelbſt, iſt dem Selbſtbewußtſein ſein wahrer Begriff von ſich geworden, oder es iſt zum Bewußtſein ſeiner Subſtanz gekommen. Das Selbſtbewußtſein ſo die Gewißheit, daß ſeine Beſtimmungen ebenſoſehr gegenſtändlich, Beſtimmungen des Weſens der Dinge, als ſeine eigenen Gedanken ſind, iſt die Vernunft, welche, als dieſe Identität, nicht nur die abſolute Subſtanz, ſondern die Wahrheit als Wiſſen iſt. Denn ſie hat hier zur eigenthümlichen Beſtimmtheit, zur immanenten Form, den für ſich ſelbſt exiſtirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit ſeiner ſelbſt als unendliche Allgemeinheit.[2]

a. Der Glauben. Indem das Denken zunächſt das Element dieſer Welt iſt, hat das Bewußtſein nur dieſe Gedanken: aber es denkt ſie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken ſind; ſondern ſie ſind für es in der Form der Vorſtellung, worin der Geiſt die Beſtimmtheit der poſitiven Allgemeinheit, des Anſichſeins, gegen jenes Fürſichſein[3] des Selbſtbewußtſeins hat. Die reine Einſicht iſt der ſich im Selbſtbewußtſein zuſammenfaſſende geiſtige Proceß, welcher das Bewußtſein des Poſitiven, die Form der Gegenſtändlichkeit oder des Vorſtellens, ſich gegenüber hat,

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 436—437, S. 447—448 (Hegels Werke, Bd. II., S. 173).

[2] Ebendaſelbſt, §. 438—439, S. 448—449 (Hegels Werke, Bd. II., S. 307).

[3] An einer andern Stelle hat das Fürſichſein, im Gegenſatz zu Hegels ſpäterer Terminologie, ſogar die Bedeutung, „ein abſtractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment“ zu ſein (Hegels Werke, Bd. II., S. 439).

und ſich dagegen richtet; ihr eigener Gegenſtand aber iſt nur das reine Ich. Das einfache Bewußtſein des Poſitiven oder der ruhigen Sichſelbſtgleichheit hat hingegen das innere Weſen als Weſen zum Gegenſtande. Die reine Einſicht hat daher zunächſt an ihr ſelbſt keinen Inhalt, weil ſie das negative Fürſichſein iſt; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einſicht. Er iſt hiermit zwar reines Bewußtſein des Weſens, d. h. des einfachen Innern, und iſt alſo Denken, — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich überſehen wird. Dieſe Unmittelbarkeit aber erhält die Bedeutung eines gegenſtändlichen Seins, das jenſeit des Bewußtſeins des Selbſts liegt. Wie der Glauben das ruhige reine Bewußtſein des Geiſtes als des Weſens, ſo iſt die reine Einſicht das Selbſtbewußtſein deſſelben; ſie weiß das Weſen daher nicht als Weſen, ſondern als abſolutes Selbſt. Sie geht alſo darauf, alle dem Selbſtbewußtſein andere Selbſtſtändigkeit, es ſei des Wirklichen[1] oder an ſich Seienden, aufzuheben, und ſie zum Begriffe zu machen. Sie iſt nicht nur die Gewißheit der ſelbſtbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu ſein; ſondern ſie weiß, daß ſie dies iſt.[2]

b. Die Aufklärung. Der eigenthümliche Gegenſtand, gegen welchen die reine Einſicht die Kraft des Begriffes richtet, iſt der Glauben; — der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. Die Verbreitung der reinen Einſicht iſt die Aufklärung; ein unſichtbarer und unbemerkter Geiſt, durchſchleicht ſie die edlen Theile durch und durch, und hat ſich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtloſen Götzen gründlich bemächtigt. Die Aufklärung ſagt vom Glauben, daß das, was ihm das abſolute Weſen iſt, ein Sein ſeines eigenen Bewußtſeins, ſein eigener Gedanke, ein vom Bewußtſein Hervorgebrachtes iſt. In-

[1] Dieſer Ausdruck hat in den frühern Epochen der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Hegels noch öfter den Sinn des unmittelbaren Daſeins (Werke, Bd. II., S. 598), der Realität: Realität, umgekehrt, den der Wirklichkeit.

[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 398, 400—401, 404.

dem ſie überhaupt alle Beſtimmtheit, d. h. allen Inhalt und Erfüllung deſſelben, auf dieſe Weiſe als eine Endlichkeit, als menſchliches Weſen und Vorſtellung begreift, wird ihr das abſolute Weſen zu einem vacuum, dem keine Beſtimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Die Aufklärung bringt dem glaubenden Bewußtſein nur ſeine eigenen Gedanken zuſammen, die ihm bewußtlos aus einander fallen. Indem ſie aber nicht erkennt, daß dasjenige, was ſie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke iſt, ſo iſt ſie ſelbſt in der Entgegenſetzung der beiden Momente. Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der ſein Element erfüllte, verloren, und ſinkt in ein dumpfes Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt, das reine Fühlen, zuſammen. Der Glauben iſt in der That hiermit daſſelbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtſein der Beziehung des an ſich ſeienden Endlichen auf das prädicatloſe unerkannte und unerkennbare Abſolute. Die reine Einſicht iſt das reine Bewußtſein als das reine Selbſt, oder die Negativität: wie der Glaube eben daſſelbe als das reine Denken, oder die Poſitivität. Der Glauben hat in jenem Selbſt das ihn vervollſtändigende Moment; aber durch dieſe Ergänzung untergehend, iſt es nun an der reinen Einſicht, daß wir die beiden Momente ſehen.[1]

c. Das abſolute Wiſſen. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt: und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun. Der ſeiner ſelbſt in ſeinem Daſein gewiſſe Geiſt hat zum Elemente des Daſeins nichts Anderes, als dies Wiſſen von ſich. Die Seite der Reflexion in ſich enthält ſich ſelbſt und ihr Gegentheil, und nicht nur an ſich oder auf eine allgemeine Weiſe, ſondern für ſich oder entwickelt und unterſchieden. Was alſo im Glauben Inhalt oder Form des Vorſtellens eines Andern war, daſſelbe iſt hier eigenes Thun des

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 406—408, 411, 413, 421, 426—427, 432—434, 439—440.

Selbſts. Dieſer Begriff iſt das Wiſſen des Thuns des Selbſts in ſich als aller Weſenheit und alles Daſeins, das Wiſſen von dieſem Subjecte als der Subſtanz und von der Subſtanz als dieſem Wiſſen ſeines Thuns. Die Wahrheit hat an dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz. Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes iſt der ſich in Geiſtsgeſtalt wiſſende Geiſt oder das begreifende Wiſſen, die Wiſſenſchaft. Dieſe Subſtanz aber, die der Geiſt iſt, iſt das Werden ſeiner zu dem, was er an ſich iſt. Ehe der Geiſt nicht an ſich, nicht als Weltgeiſt ſich vollendet, kann er nicht als ſelbſtbewußter Geiſt ſeine Vollendung erreichen; die Wiſſenſchaft iſt allein ſein wahres Wiſſen von ihm ſelbſt. Die Bewegung, die Form ſeines Wiſſens von ſich hervorzutreiben, iſt die Arbeit, die er als wirkliche Geſchichte vollbringt.[1] Beides, das Syſtem der Wiſſenſchaft und die Geſchichte als die Probe deſſelben, bleibt uns nun alſo noch vom abſoluten Idealismus darzuſtellen übrig.

C. Das Syſtem der Wiſſenſchaft, als dieſer ſich durch ſich ſelbſt zu aller Wahrheit auslegende Gedanke, erſcheint, wie nur noch bei Proklus mit gleicher Klarheit des Bewußtſeins, als eine Dreiheit von Weltordnungen. Beſonders um die Natur der Methode in ihr helles Licht zu ſetzen, will ich dieſen kurzen Abriß des Syſtems geben. Die voranzuſchickende Eintheilung iſt nur etwas Vorläufiges, das ſich erſt durch die Entwickelung des Ganzen von ſelbſt zu bewähren hat. Das ſich in ſeiner Reinheit entfaltende Denken gibt erſtens die Wiſſenſchaft der Logik, ein Denken, das ſich weder verwirklicht hat, noch auch ſich wiſſender Gedanke iſt, ſondern nur gedacht wird, und in ſich bleibt. Da aber der Gedanke alle Wirklichkeit iſt, muß er ſich auch als ſolche ſetzen, und ſich in dem andern Mitelemente ſeiner, wie Ariſtoteles ſchon ſagte, erhalten. Das dem Gedanken entgegen=

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 594, 598—599, 602—603 (6—7), 605—606.

geſetzte Andere, worin er nur an ſich als das innere Weſen deſſelben bleibt, und daher nach Proklus ebenſo aus ſich herausgegangen iſt, iſt zweitens die Natur, der Abfall des göttlichen Gedankens von ſich ſelbſt, die Verzerrung deſſelben in Raum und Zeit. Drittens kehrt der Gedanke aus dieſer Entfremdung zu ſich ſelbſt zurück, hebt das Andersſein der Natur auf, und wird erſt dadurch wirklicher, ſich wiſſender Gedanke, oder Geiſt.

1. Die Wiſſenſchaft der Logik, indem ſie den Gedanken in ſeinem reinen Elemente betrachtet, enthüllt nach und nach vor unſern Augen alle Gegenſätze des Gedankens, die ſich zuletzt, den Kreis ihrer Entwickelungen ſchließend, in die höchſte Idee zuſammennehmen werden. Da aber dieſes Denken nicht nur eine ſubjective Thätigkeit des Menſchen, eine Operation in ſeinem Kopfe iſt, ſondern alles Sein und allen Inhalt der Wahrheit in ſich enthält: ſo hat dieſe Logik es nicht blos mit der Form des Wiſſens zu thun, und iſt nicht allein, wie die gemeine Verſtandes-Logik, eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen. Solche mit Ariſtoteles begonnene Loslöſung der reinen Formen des Denkens von ihrem Inhalte, welche bisher ausſchließlich Logik genannt wurde, während bei Plato die objective Bewegung des ſubſtantiellen Inhalts des Denkens noch Dialektik hieß, hat die Wiſſenſchaft der Logik jetzt wieder überwunden, und ſo den Standpunkt der Platoniſchen Dialektik wieder hergeſtellt. Unſere Logik iſt alſo eine Lehre von den Kategorien der Dinge, oder den allgemeinſten Prädicabilien alles Seienden; womit die Objectivität der Kategorien des Ariſtoteles, die bei dieſem immer noch einen höhern Rang als die formale Logik hatten, zurückgeführt worden. Was Pythagoras, Kant und Ariſtoteles, wenn man will auch Raimund Lullus und Giordano Bruno, durch ihre Kategorientafeln anſtrebten, das hat dieſe Logik in wiſſenſchaftlicher Ausführung geleiſtet. Dieſe Wiſſenſchaft iſt daher zugleich Ontologie, die Lehre vom Urſein, vom Sein, inſofern es iſt: und ſchließt ſomit auch das in ſich, was

namentlich Ariſtoteles und Wolf als die Aufgabe der Metaphyſik bezeichneten. Logik und Metaphyſik, Form und Inhalt, ſind alſo hier in untrennbarer Einheit; und das leitet uns auf den nähern Begriff der logiſchen Methode.

Da wir in der Philoſophie keinen fertigen Inhalt haben, auf den wir eine willkürliche Form anwenden könnten, ſondern dieſe Form die eigene Entfaltung ihres Inhalts iſt: ſo fragt ſich nur, was die Momente des Rhythmus dieſer Bewegung ſind. Was Fichte als Theſis, Antitheſis und Syntheſis, Schelling als die Potenzen der Reflexion, Subſumtion und Vernunft bezeichneten, ſind nun jene, wenn gleich nur geahneten und unbewieſen hingeſtellten Momente der abſoluten Form, deren Verhältniß zu einander noch genauer anzugeben iſt, als Solger es in dem Gegenſatze ſeiner beiden Erkenntnißarten that. Ganz richtig iſt es, daß dieſe, als Verſtand und Vernunft, einander nothwendig ſind; Eines bedarf des Andern, und in dieſer Gegenſeitigkeit der Abhängigkeit geſtalten ſie ſich zu einer Dreiheit von Momenten. Die erſte Thätigkeit des logiſchen Denkens beſteht darin, eine einſeitige Beſtimmung zu ſetzen, und ſie von der ihr entgegengeſetzten zu iſoliren. Das iſt das Thun des Verſtandes; das erſte Moment der Methode iſt alſo das verſtändige. Wer dabei ſtehen bleibt, iſt ein Dogmatiker, und behauptet das Entweder-Oder, wie die Stoiker, Epikureer und Wolf. Die Vernunft zeigt aber bald, daß ſolche Verſtandesbeſtimmungen nicht aus einander gehalten werden dürfen, daß ſie auf ihr Anderes nothwendig bezogen ſind: alſo in Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, indem ſie dieſen ihren Feind im Buſen tragen. Die zweite logiſche Thätigkeit, welche dieſen innern Widerſpruch herauskehrt, iſt die negative Thätigkeit, entgegengeſetzte Behauptungen durch einander aufzuheben. Sie iſt das eigentliche dialektiſche Element des logiſchen Denkens, aber die objective Dialektik der Sache ſelbſt; jede Einſeitigkeit hebt ſich durch ſich ſelbſt auf, und ſchlägt ſo in ihr Gegentheil um. Daß die Ver-

nunft nothwendig auf ſolche Widerſprüche ſtößt, hat Kant ſchon ſehr gut in ſeiner Antinomik gelehrt; den Alten war dies ohnehin ſeit dem eleatiſchen Zeno faſt allgemein bekannt. Dieſe Thätigkeit iſt ſchon vernünftig: aber, da das Reſultat ein negatives, nur die negativ-vernünftige Thätigkeit. Wer, wie Zeno und Kant, dabei als einem Letzten beharrt, der ſteht auf dem Sprunge in den Skepticismus oder gar in die Sophiſtik zu verfallen; jener iſt aber ein ebenſo nothwendiges Element des philoſophiſchen Denkens, als das dogmatiſche. Auch iſt das aus beiden Einſeitigkeiten zu ziehende poſitive Reſultat in jener negativen Mitte eigentlich ſchon enthalten. Denn wenn jedes der Entgegengeſetzten in ſein Anderes übergeht, ſo ſind ſie beide Eins; und dieſes Dritte, die höhere Einheit der Gegenſätze, iſt als das wahre Ergebniß der dialektiſchen Bewegung anzuerkennen. Dieſe dritte Thätigkeit iſt die poſitiv-vernünftige, oder ſpeculative. Ihr Reſultat iſt aber nicht ein todtes Reſiduum, nur im Dritten gegenwärtig, noch blos als das Dritte zu faſſen; ſondern dieſe Drei ſind Eins. Das Symbol der chriſtlichen Dreieinigkeit iſt die Form aller Wahrheit; was, außer Proklus, den ſämmtlichen Alexandrinern, Philo und der Gnoſis, unter den Frühern Plato und Pythagoras ſchon am Beſtimmteſten erkannten. Das Product darf alſo nicht von ſeinem Werden und ſeiner Selbſtbewegung getrennt werden. Die Wahrheit iſt nur die Thätigkeit des ſich Verlaufens durch jene drei Momente. Vermöge der Dialektik, als der lebendigen Mitte des Ganzen, gehen die Gegenſätze mit ewiger Schöpferkraft des Gedankens aus der abſtracten Einheit des Verſtandes hervor; und dieſer ewige Schöpfungsact iſt im ſelben Augenblicke auch der jüngſte Tag, der dieſe Unterſchiede ſtets in das Gericht der Vernunft zurücknimmt. Schaffen und Richten können alſo nur durch die Vorſtellung an beſtimmte Zeitpunkte der Vergangenheit und der Zukunft vertheilt werden. In Wahrheit durchdringen ſie ſich im Momente der abſoluten Gegenwart: und ſind alſo, wie jede göttliche

Thätigkeit, ein Ewiges. Jene drei logiſchen Thätigkeiten ſind ſo ſelbſt Eine, und die untrennbaren Fäden eines jeden logiſchen Ganzen. Was bei Ariſtoteles als drei zwar nothwendig zuſammenhangende Wiſſenſchaften, in Logik, Dialektik und Metaphyſik, aus einander zu treten begann, das iſt alſo jetzt zur unauflöslichen Durchdringung wieder in Eins verſchlungen. Das aus dieſen drei Momenten reſultirende Ganze enthält aber einen neuen Widerſpruch, der zu einer neuen Entwickelung forttreibt, bis der Kreislauf der Geſtaltungen des Denkens vollendet iſt, und dieſes durch die Erreichung der abſoluten Idee ſeinen eigenen Begriff erfaßt hat.

Der Anfang der Wiſſenſchaft iſt alſo das Schlechteſte, Unentwickeltſte. Das der Natur der Sache nach erſte, Alles erzeugende Princip iſt in der philoſophiſchen Deduction vielmehr das Letzte, wohin wir gelangen. Zur Wahrheit kommen wir daher erſt am Ende. Durch alle Vermittelungen der Dialektik enthüllt ſich ſtufenweiſe das göttliche Princip; und nur wenn wir mit Löſung aller Gegenſätze das Ziel unſerer Betrachtungen erreicht haben, ſo hat ſich das göttliche Weſen in ſeiner Klarheit uns offenbart, und als den wahrhaften Anfang bewährt. Erſt am Ende finden wir alſo den wahren Anfang; und Gott iſt das Alpha und Omega. Hieraus löſt ſich leicht die Schwierigkeit des Anfangs, das Kreuz ſo vieler Philoſophen. Fangen wir mit dem Beſten, was wir haben, mit dem ewigen Princip aller Dinge ſelber an: ſo ſchwebt es unbewieſen in der Luft, und alle Entwickelungen aus ihm theilen denſelben Mangel. Der Anfang darf nichts Bewieſenes ſein, weil dies etwas Anderes ſchon vorausſetzte. Indem wir aber mit dem Einfachſten, Unbeſtimmteſten beginnen, ſo braucht es nicht bewieſen zu ſein, weil ihm jede eines Beweiſes bedürftige Beſtimmung noch abgeht. Wir kennen alſo ſelbſt die Unwahrheit eines ſolchen Anfangs; denn wir verlaſſen ihn eben, um im Fortſchreiten dem wahren Anfang näher zu rücken. Der Anfang iſt daher eine aufzuhebende und durch

immanente Dialektik zu ihrer Wahrheit zu leitende Vorausſetzung. Was iſt nun aber endlich dieſer Anfang? Eben nichts Anderes, als der Anfang ſelbſt, deſſen Begriff wir ſomit nur zu analyſiren haben. Im Anfang iſt die Sache; aber inſofern ſie anfängt, iſt ſie auch nichts, als das bloße Iſt. Jedes Was, jede Beſtimmung, die wir hinzufügten, wäre ſchon mehr als der Anfang.

a. Das, womit wir, alle phänomenologiſche Vorläufigkeit bei Seite ſtellend, logiſch, d. h. abſolut anfangen, iſt alſo das Sein: der Gedanke des reinen Seins, der ebenſoſehr reiner Gedanke als reines Sein und in ununterſchiedener Einheit Beides iſt. Wenn nun Fichte mit dem Ich als Subject=Object, Schelling mit der Vernunft als der Identität des Subjectiven und Objectiven beginnt: ſo iſt das Sein der reinere Anfang, weil der an ſich in jenen andern Anfängen enthaltene urſprüngliche Gedanke der Wahrheit hier noch nicht in der zwar entwickeltern, aber darum auch ganz unbewieſenen Form des Ichs oder der Vernunft, ſondern in Weiſe der reinen Unmittelbarkeit ſelbſt erſcheint.

α. Das reine Sein iſt das Leerſte, was es gibt, die ganz allgemeinſte, ärmſte Beſtimmung, die keinem Dinge abgeſprochen werden kann, die aber auch noch blutwenig von ihm ausſagt. So wenig als man Einem das reine Sein zeigen kann, ſo wenig kann man denken, ohne etwas zu denken. Beides, das reine Sein ſo wie das reine Denken, iſt eine Abſtraction in unſerm Geiſte: die reine Unbeſtimmtheit, der jede Wirklichkeit fehlt.

א. Das unbeſtimmte Sein, von dem Verſtande zu einer beſtimmten Kategorie im Gegenſatz aller andern aufgeſtellt, iſt zugleich der erſte reine Gedanke, der uns in der Geſchichte der Philoſophie begegnet. Laſſen wir die Jonier, die das Abſolute noch in Form eines Naturelements, und die Pythagoreer, die es als Zahlen, d. i. als verſinnlichte Quantität, faßten, und ſo in der Mitte zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Gedanken ſtehen, weg: ſo beginnen die Eleaten den wahren Idealismus in der Philoſophie; und Parmenides ſprach den Anfang der Logik

aus, indem er ſagte, Alles iſt Sein, Sein und Denken aber identiſch. Wie Parmenides im Beginne der Philoſophie alle Beſtimmtheiten des Seins noch vor ſich, oder vielmehr in den Schacht des Abſoluten verſenkt hatte: ſo iſt am Ende die moderne Reflexion auch wieder zum Sein zurückgekehrt, aber indem ſie alle Beſtimmtheit hinter ſich und verflüchtigt hatte. Das Reſultat nicht als die erfüllte Bewegung aller Beſtimmtheiten, ſondern als caput mortuum und abſtracte Rückkehr zum Anfang faſſend, ſagte Jacobi von dem Gotte des Spinoza, daß er das Principium des Seins in allem Daſein ſei.

b. Die Dialektik hat nun dieſe einſeitige Verſtandesbeſtimmung aufzulöſen. Indem das Sein das Beſtimmungsloſe iſt, iſt es die Negation jeder Beſtimmtheit. Um zum Gedanken des reinen Seins zu kommen, müſſen wir jedes beſtimmte Sein ausſchließen. Das Sein iſt alſo nur zu denken durch abſolute Abſtraction und abſolute Negation. Um das Sein zu denken, muß ich nicht Dieſes, nicht Dieſes u. ſ. f. ins Unendliche denken. Was denke ich alſo, wenn ich das Sein denke? In der That Nichts. Das Sein hat den Gedanken des Nichts an ihm ſelbſt, und iſt in denſelben übergegangen. Dieſer Gedanke iſt aber wieder nur die andere Einſeitigkeit, welche der Verſtand ebenfalls fixirt, und ſo dem Sein gegenüberſtellt. Die zweite Stufe, als die des entwickelten Gegenſatzes, wird weniger fähig ſein, metaphyſiſche Definitionen Gottes zu liefern, als die erſte und dritte. In der That liegt ſie aber der Zenoniſchen Dialektik zu Grunde, die durch den Widerſpruch das Nichts jeder Beſtimmtheit nachweiſen wollte. Und wenn, nach dem Kantiſchen Reſultat, Gott nur das prädicatloſe, unerkennbare Weſen iſt, ſo hat in der That ein ſolches Philoſophiren ebenfalls die Kategorie des Nichts auf ihn angewandt.

c. Indem die Dialektik nun auch dem Nichts, wie dem Sein, zu Leibe geht, wird ſich uns daraus der erſte ſpeculative Gedanke, die einfachſte Aeußerung der poſitiven Vernunft ergeben.

Das Nichts iſt; denn es iſt ein Gedanke. Es iſt aber nicht nur irgend ein Gedanke, ſondern derſelbe Gedanke, als das reine Sein, nämlich der ganz unbeſtimmte Gedanke. Das Nichts iſt ſo ferner die Negation aller Beſtimmtheit. Alles, was wir gebrauchen, um das Sein zu beſchreiben, paßt auch auf die Charakteriſirung des Nichts. Sein und Nichts ſind alſo identiſch. Dieſer Satz klingt nur darum ſo parador, weil er nicht mit ſeinem entgegengeſetzten verbunden wird: Sie ſind abſolut nicht identiſch. Es gibt keinen ſchroffern, unvermittelteren Gegenſatz, als den von Sein und Nichts; und dennoch iſt ihr Unterſchied ganz unſagbar, weil jedes der Unterſchiedenen beſtimmungslos iſt: denn es handelt ſich nicht von einem beſtimmten Sein oder Nichts, ſondern von dieſen ganz abſtracten Gedanken ſelbſt. Die Löſung dieſes Widerſpruchs, und ſomit die Wahrheit, iſt nur darin zu finden, daß Beide in Proceß mit einander begriffen ſind, in welchem ſie ihre Identität ewig ſetzen, und ebenſo wieder aufheben, um in dieſelbe abermals zurückzukehren. Der Gedanke nun, worin Sein und Nichts auf dieſe unruhige Weiſe mit einander verknüpft ſind, iſt das Werden, die entwickelte Natur des Anfangs ſelbſt. Was wird, iſt und iſt auch nicht; es fängt erſt an, zu ſein. Nichtſein geht ſtets in Sein über, das Entſtehen: wogegen im Vergehen das Sein in Nichts umſchlägt. Sein und Nichts ſind nicht mehr ſelbſtſtändig, ſondern im Werden zu Momenten herabgeſetzt. Je weiter wir in der Entwickelung der Kategorien fortſchreiten, deſto Mehreres heben wir in dem jedesmal gewonnenen Reſultate auf, deſto reicher wird dieſes; denn das aufgehobene Selbſtſtändige iſt zugleich ein aufbewahrtes Moment. Die letzte Definition wird ſomit die reichſte ſein; und das höchſte Princip, wozu wir am Schluſſe gelangen, Gott, iſt das, worin alle Dinge nur als Momente, nicht als ſelbſtſtändige, erhalten ſind. In der Geſchichte hat Heraklit die Gedanken des Parmenides und des Zeno zuſammengebracht, und das Werden oder Fließen aller Dinge ausgeſprochen, indem er Sein und Nichtſein als gleich

berechtigt und identiſch behauptete. Er iſt, als der erſte ſpeculative Philoſoph, vom Volke der Dunkele genannt worden; wir aber können bei ihm „Land“ rufen, ſeine Philoſophie iſt ein integrirender Theil und die erſte Grundlage unſerer Logik.

β. Die Unruhe des Werdens iſt jedoch ein neuer Widerſpruch. Denn wenn Sein und Nichts in einander übergegangen ſind, ſo können ſie nicht mehr aus ihrem Gegenſatze zu der Einheit ſich hin bewegen; ſie ruhen alſo thatenlos in derſelben aus. Das Product des Werdens iſt das Gewordene, die ruhige Verknüpfung von Sein und Nichts. Alles Gewordene iſt ein Sein, das mit einer Negation behaftet iſt; ein ſolches Sein nennen wir aber das Daſein, oder die Beſtimmtheit. Die Beſtimmtheit iſt die Negation, ſagte ſchon Spinoza. Alles Daſein hat alſo den Keim des Todes ſchon in ſich. Die Momente des Seins und Nichts werden ſich jetzt ſucceſſiv am Daſein herauskehren, und ſo daſſelbe zu Grunde richten.

א. Das Daſein iſt aus der Unbeſtimmtheit des reinen Seins an den heitern Tag des Lebens getreten. Dies kann es aber nur dadurch, daß es ſich dem Negativen opfert. Es iſt nur dieſes Beſtimmte, weil es nicht jenes iſt. Als Daſein iſt es Etwas, und nicht Anderes: jenes ein Sein, woran ein Nichts klebt, dieſes das daſeiende Nichts des Etwas. Da das Etwas nur Dieſes iſt, weil es nicht Jenes iſt: ſo iſt es, was es iſt, nur vermittelſt dieſes ſeines Nichtſeins. Daß erſt das Nichtſein der Grund des ſeienden Etwas iſt, wird aber zunächſt vergeſſen. Das Nichtſein wird nur als ſein Verhältniß zu Andern ausgeſprochen, an ſich ſei das Etwas aber real. Das Daſein wird alſo als Realität behauptet: und in dieſem Sinne Gott von Anſelm, Carteſius bis auf Wolf herunter als das allerrealſte Weſen. So wäre er aber nur eine Summe von lauter Relationen, die ſich ſchließlich auf bloße Negationen reduciren.

ב. Dem Daſeienden kommt ſo keine Realität, im Gegentheil Nichtſein zu. Das Nichtſein, welches an dem Daſein ſelber

ſich herauskehrt, iſt ſeine Grenze. Die Grenze iſt nicht das, wo das Daſein aufhört, noch auch eine exiſtirende Mitte zwiſchen dem Etwas und ſeinem Andern; ſondern in ſeiner Grenze erſt iſt Etwas, was es iſt. Acker zu ſein, iſt die Grenze dieſes Landes, ſeine Beſtimmtheit, ſein ὅρος: er iſt dies nur, indem er nicht Wald, Wieſe u. ſ. f. iſt. Dieſes Negative iſt ſelber das Princip des Daſeienden; die Grenze, wiederum als das Poſitive geſetzt, iſt die Qualität, das ganz ausſchließliche und beſchränkte Sein, woran das Etwas gebunden iſt, und mit dem es untergeht. So ſetzten Pythagoras, Plato und Proklus das πέρας als das beſtimmende Princip der Dinge. Und Jacob Böhm faßt die Qualität, wegen der Beengung, die in derſelben liegt, als die Qual der Dinge auf. Die Qualität Roth iſt nur das Nichtſein des Gelben, Blauen, Grünen; und dieſes Nichtſein hat ſie an ihr ſelber. Alle dieſe übrigen Qualitäten ſind, wie Ariſtoteles ſich ausdrückte, der Beraubung nach im Rothen. Aber dieſen Negationen kommt ebenſo ihrerſeits das Sein zu. Die ſeiende Qualität kann ſich vor dem Nichtſein nicht bewahren, und die beraubte ſtrebt zum Sein, zufolge derſelben Dialektik des gegenſeitigen Umſchlagens von Nichts und Sein, die wir oben bereits entwickelt haben. Das Daſein iſt ſomit ein Endliches, weil ſein Sein ſich nothwendig in Nichts verkehren, alſo zu Ende gehen muß. Das Daſein kann der Veränderung nicht entrinnen, weil das Nichts, das es in ſich beherbergte, nothwendig ans Sein treten muß. Es iſt der Fluch des Daſeins, nicht aushalten zu können und ſeiner Auflöſung entgegen zu eilen:

> Denn Alles, was entſteht,
> Iſt werth, daß es zu Grunde geht.

Das Endliche kann nicht bleiben, was es iſt: ſondern muß ein Anderes werden, weil es das Andere an ihm ſelbſt hat. Die Veränderung iſt daher zwar die Manifeſtation der Endlichkeit der Dinge. Die Dinge verändern ſich aber zugleich nur, weil ſie an ſich oder der Beraubung nach noch andere Qualitäten ſind: dieſe

machen die Beſtimmung der endlichen Dinge aus, welche in ihrer unmittelbaren Beſchaffenheit aber nur dieſe Eine Beſtimmtheit ſind. Dieſer Widerſpruch treibt ſie zur Veränderung, welche damit eben ein Höheres durchblicken läßt. Der Trieb nach Veränderung ſtammt zwar aus der Endlichkeit; ein in ſich vollendetes Weſen will, wie Ariſtoteles ſagt, ſtets Daſſelbige. Aber die Veränderung iſt der erſte Schritt, ſich aus den engen Grenzen des Daſeins zu befreien. Etwas wird ein Anderes; es hat ſein Nichtſein zum Sein erhoben. Das gewordene Andere iſt aber ſelbſt ein Sein mit einer Negation, ein ſeiendes Nichtdaſein, oder ein Etwas; es hat alſo wieder den Trieb ſich zu verändern, u. ſ. f.

3. Auf dieſe Weiſe iſt in das Endliche eine Unendlichkeit der Entwickelung geworfen, welche es zwar nie erfüllt, aber im Uebergehen von einer Beſtimmtheit zur andern dennoch immer zu erreichen ſtrebt. Das Endliche ahmt, wie Ariſtoteles abermals bemerkt, durch ſeine ewige Veränderung das Unendliche nach. Das Endliche iſt an ſich das Unendliche, die Unendlichkeit der Qualitäten: und dieſe ſucht es nun, da es dieſelben nicht auf einmal beſitzen kann, wenigſtens nach und nach ins Daſein zu fördern. In Allem iſt Alles enthalten, Aus Allem kann Alles werden, ſind die hierher gehörigen metaphyſiſchen Sätze des Anaxagoras, wie des Giordano Bruno und Anderer. Auch Leibnitz' Behauptung, daß jede Monas an ſich, oder der Möglichkeit nach, das ganze Univerſum ſei, geht darauf hinaus. Da dieſe Unendlichkeit aber nie realiſirt iſt, und wir nur von einer Beſchaffenheit zur andern fortgehen, ohne die wahre Beſtimmung je zu erreichen, ſo ſchreitet dieſer Proceß der ſich aufhebenden und wieder erzeugenden Endlichkeiten ins Unendliche; eine ſolche Unendlichkeit iſt aber die ſchlechte Unendlichkeit, weil ſie ſelbſt nur Endlichkeiten vor ſich bringt. Wie die Beſtimmung, die nie zur Realität kommt, ſondern als nichtſeiende erſcheint, das Sollen iſt: ſo wird die Beſchaffenheit, da ſie, als aufzuhebende Endlichkeit, die nicht ſein ſollende Grenze iſt, zur Schranke. Der

Trieb nach Unendlichkeit ſtrebt über die Schranke hinaus, aber nur um ſich im Aufheben einer Schranke in eine neue zu verrennen u. ſ. f. Die Kantiſche Moral dreht ſich um die Kategorie des Sollens, wie die Fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre um die der Schranke, die beide unüberwindlich bleiben. In dem Begriff der Schranke iſt aber eigentlich, wenn man die darin abwechſelnden Gedanken nur zuſammenbringt, die Endlichkeit ſchon aufgelöſt. Die Schranke, als nicht ſein ſollende Grenze, iſt die überſchrittene Grenze, und ſomit das Unbegrenzte, Schrankenloſe. Die Negation, die am Seienden war, iſt eine Schranke: indem dieſe Schranke negirt wird, ſo iſt die Negation dieſes Negativen geſetzt; das iſt aber die abſolute Affirmation. Das Unendliche geht von einer Beſchaffenheit zur andern über. Weil es aber das Unendliche iſt, welches übergeht: ſo iſt das Andere, zu dem es wird, nicht ein Anderes für es; es iſt alſo ſelbſt dieſes Andere, und geht im Uebergehen zu demſelben nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Das aufgehobene Endliche iſt zwar ebenſo wieder erzeugt, aber aus dem innern Schachte der Unendlichkeit ſelbſt. Das Unendliche iſt auf dieſe Weiſe nicht ein Sein, welches außer und neben ſich Anderes hat, wie die endlichen Dinge; ſondern alles Andere iſt ein Moment in ihm. Es iſt das wahre Unendliche, welches in der Totalität aller endlichen Beſtimmtheiten bei ſich ſelber bleibt. Wir haben ſo das beſtimmte Sein oder das Daſein verlaſſen, und ſind zum Sein zurückgekehrt, aber bereichert mit der Unendlichkeit der Beſtimmungen, die wir an ihm hervortreten ſahen. Das Unendliche iſt nicht ein Erſtes, Unmittelbares, Poſitives: ſondern das abſolut Affirmative nur durch die abſolute Negativität. Das Unendliche iſt das aus der Vernichtung des Endlichen ewig hervorblühende Poſitive. Dies iſt das Grundprincip der Philoſophie, und die abſtracte Grundlage aller weitern Beſtimmungen. Darum iſt aber nicht, wie man gemeint hat, der Teufel, ſondern vielmehr die Ueberwindung deſſelben, das Princip der Philoſophie.

γ. Das Unendliche, das nicht jenſeits des Endlichen iſt, ſondern ſich im Andern ſeiner wiederfindet, iſt das Fürſichſein. Die Breite des Daſeins iſt verſchwunden, aber der unendliche Reichthum deſſelben zugleich erhalten und in die Einfachheit zurückgenommen.

ϰ. Dem Sein kommt ſo nicht mehr Realität, ſondern Idealität zu. Indem Etwas in ſeinem Andern nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht, ſo iſt es Eins mit ihm. Die unendliche Menge der Beſtimmtheiten iſt alſo in Eine Einheit zuſammengedrückt, alles Außereinander in eine ideelle Einheit aufgenommen. Das iſt der Standpunkt des Xenophanes, der zuerſt (und nach ihm alle Eleaten) die Alleinslehre aufſtellte, indem er ſagte, Gott iſt das Eine. Dies Eine iſt aber nicht Eins im Gegenſatze eines Andern. Alles Andersſein iſt in dieſer Einheit ausgewiſcht, und dieſes Eine alles Sein. Die Idealität iſt auch eine Hauptbeſtimmung des Leibnitziſchen Idealismus. Gott iſt nach demſelben die Monade der Monaden, in welcher die ganze Welt als eine vorgeſtellte, d. h. auf ideelle Weiſe enthalten iſt; — die präſtabilirte Harmonie aller ihrer Zuſtände und Veränderungen, worin ſie nicht andere gegen einander ſind, ſondern zur Einheit zuſammenklingen. Das Eine iſt jedoch ausſchließendes Eine nur durch die Negation des Andersſeins. Um negirt zu werden, muß das Andere auch geſetzt ſein; aber es kann nicht als bloßes Anderes geſetzt werden, ſondern nur als das mit dem Einen identiſche Andersſein. Das Eine erzeugt alſo ſich ſelbſt als ein Anderes; es erzeugt das Viele, deren jedes, was das Andere, jedes alſo Eins iſt. Das Werden des Vielen iſt kein reales Anderswerden des Eins, ſondern nur die unendliche Selbſtproduction deſſelben. So ſagt Proklus: Die Negation des Eins iſt keine privative, ſondern eine ſchöpferiſche Negation. Das Viele für ſich zum Princip gemacht zu haben, iſt der Standpunkt Leucipps und Demokrits, ſo wie Epikurs, für die Natur, Rouſſeau's für den Staat. Empedokles' Princip ſchwankt nur zwiſchen der Einheit und

der Vielheit, ohne wie Heraklit beide Gegenſätze durch den Begriff des Werdens vermitteln zu können. Aber auch Leibnitz iſt, wenn gleich ein feinerer Atomiſt. Die Monade der Monaden ſoll zwar die Idealität der vielen Monaden ſein; dieſe Einheit iſt aber nur eine vorgeſtellte gegen die wirkliche Selbſtſtändigkeit der einzelnen Monaden, deren jede für ſich die Totalität der Weltvorſtellung ſein will. Jedes der Vielen iſt nun, was das Andere; ſie ſind alſo alle Eins. Dieſe Rückkehr der Vielheit in Eine Einheit iſt die Allheit. Nur wer dieſe Kategorie als die letzte metaphyſiſche Definition Gottes anſieht, kann des Pantheismus beſchuldigt werden.

c. In der Allheit ſind die Vielen nicht wahrhaft getilgt, ſondern vielmehr zur abſoluten Selbſtſtändigkeit fixirt. Die Allheit iſt noch nicht die Allgemeinheit, ſondern nur die Summe der vielen Eins, und ſo die Quantität. Jedes Eins iſt gleichgültig gegen das Andere; es begrenzt das Viele, und dieſes ſchickt ebenſo über ſeine jedesmalige Grenze wieder hinaus. Die Grenze und die aufgehobene Grenze ſind die beiden untrennbaren Momente der Quantität. Die Quantität iſt alſo ihrer Natur nach unendlich, in der Exiſtenz aber immer nur eine endliche Größe, ein Quantum, weil immer noch über ſie zu einer größern Quantität hinausgegangen werden kann. Die Quantität iſt aber nicht nur gegen ſich ſelbſt, ſie iſt auch gegen die Qualität gleichgültig; denn zunächſt bleibt eine Qualität dieſelbe, wenn auch die Quantität verändert wird. Die Gleichheit der Vielen, wonach jedes abſolut mit den Andern zuſammenhängt, iſt die Continuität: daß aber überall dieſer Zuſammenhang unterbrochen werden und das Eins als Grenze erſcheinen kann, die Discretion. Die continuirliche Größe iſt eine Continuität Discreter: die discrete, eine Discretion Continuirlicher. Da in der Quantität das Andersſein aufgehoben iſt, ſo iſt hier noch viel mehr, als bei der Qualität, die Grenze das eigene Sein der Quantität. Die Grenze von hundert Fuß iſt der hundertſte;

erſt in dieſer Grenze ſind ſie, was ſie ſind. Die discrete Grenze, als eine reine Continuität in ſich aufgefaßt, bildet die extenſive Größe. Dieſe Summe iſt zugleich etwas ganz Einfaches; die Discretion dieſer extenſiven Continuität, die Grenze, als das Sein dieſer Vielen, iſt der Grad oder die intenſive Größe. Im Grade hat die Quantität ihre Vollendung erreicht, und iſt wieder zur Idealität zurückgekehrt. Denn aus der außer ſich gekommenen Grenze oder dem äußerlichen Beſtimmtſein des Quantums iſt im Grade das Anundfürſichbeſtimmtſein der Qualität wiederhergeſtellt. Der Grad, als das qualitative Quantum, iſt auf die Quantität bezogen: er iſt das, was er iſt, nur durch ſein Bezogenſein auf dieſelbe; zugleich iſt er eine ganz einfache Beſtimmtheit. Zwanzig Grad Wärme ſind eine qualitative Empfindung, etwas Intenſives; aber ſie ſind dies nur durch die vorhergehende und nachfolgende Größe. Dieſe intenſive Größe hat an der Länge der Queckſilberſäule im Thermometer eine extenſive Größe zu ihrem Ausdruck.

3. Ein an und für ſich beſtimmtes qualitatives Sein, welches durch die an ihm befindliche Quantität erſt zu dieſem Fürſichſein gelangt, nennen wir nun ein Maß, die vollendete Identität der Idealität und Quantität. Das Maß iſt ein abſolut Einfaches, welches in dieſem Aeußerlichſein und ungeachtet dieſes Aeußerlichſeins ſein Anundfürſichſein ſich zu bewahren weiß. Die Quantität wird auch bis zu einem gewiſſen Grade gleichgültig gelaſſen, und hat eine Breite des Spielraums, innerhalb deſſen ſie ſich bewegen kann, ohne der Qualität zu ſchaden; dieſe Grenze aber überſchritten, ſchlägt ſie in eine andere Qualität um. Die Beſtimmtheit des Menſchen iſt an ſeine Größe gebunden, wenn ſein Maß auch nicht ein abſolut feſtes iſt. Die Qualität iſt nicht mehr beſchränkte Qualität, die am Andern ihre Grenze, ihre Negation hat; ſondern die Qualität erhält ſich im Quantitativen, und kann die Gleichgültigkeit der Grenze aushalten. Iſt ſie aber von der Quantität überflügelt, ſo ſtellt ſie ſich, als eine

neue Qualität, aus ihrem Verluſte wieder her; Qualität und Quantität ſind alſo in ſtetem Wechſel begriffen. Das Waſſer, deſſen Wärme erhöht wird, bleibt Waſſer, bis auf einen Punkt, wo dies gleichgültige Vermehren in eine andere Qualität, in Dampf, umſchlägt. Ein ſolches Anundfürſichſein, welches im abſolut Andern ſeiner vielmehr mit ſich zuſammengeht, iſt das Weſen, das in ſeiner Erſcheinung identiſch mit ſich bleibt. Protagoras, indem er behauptet, Der Menſch iſt das Maß aller Dinge, und die Ariſtoteliſche Tugendlehre ſtehen auf dem Standpunkt des Maßes. Auch die Megariker haben in ihren Trugſchlüſſen dieſen Uebergang der Qualität und Quantität in einander richtig eingeſehen. Quantität und Qualität erhalten ſucceſſiv die Beſtimmung des Weſentlichen und Unweſentlichen, und gehen ſo in ihre Indifferenz über; eine Kategorie, deren ſich Schelling öfter bediente, wie er auch alle Differenz der Dinge nur als eine quantitative gelten laſſen wollte.

b. Das Weſen iſt das vollſtändig explicirte Fürſichſein, welches ſein Andersſein, das Gleichgültige, Unweſentliche vollkommen durchdrungen hat, und darin mit ſich identiſch bleibt. Dieſes Unſelbſtſtändige, was nur der Träger eines Andern und in ſich nichtig iſt, iſt der Schein. Der Schein iſt dem Weſen, als ein Moment, nothwendig: aber lediglich, um ſich in demſelben abzuſpiegeln. Das Weſen in den Schein aufgehen zu laſſen, und das Gebiet des Scheins für den ganzen Umfang des Weſens zu halten, iſt der Standpunkt der Sophiſten. Der Gedanke des Seins iſt im Weſen entzwei gebrochen; dieſes Gedoppeltſein bringt eben das Scheinen des Weſens in das Sein, die Reflexion des Weſens in ein Anderes hervor. Indem aber dieſes Andere ebenſo in das Weſen reflectirt iſt, ſo ſcheinen Beide in einander; ſie ſind an ſich daſſelbe, und die Dialektik des Weſens hat dieſen Uebergang und dieſe Einheit blos nachzuweiſen. Im Sein iſt Alles unmittelbar, im Weſen iſt Alles ein Geſetztes, Vermitteltes: und zwar iſt das Eine durch das Andere geſetzt

und vermittelt. Indem die Selbſtſtändigkeit Beider ſich aufhebt, werden ſie identiſch. Der *νοῦς* des *Anaxagoras* iſt das reine Weſen, welches im Scheine des Andersſeins ſich zu erhalten weiß; ſeine Homöomerien ſind das im ſcheinbar ganz Heterogenen ſich als das Weſentliche Zeigende und Erhaltende.

α. Das *in ſich reflectirte Weſen* haben wir nun zunächſt ſelber als eine Totalität in ſich zu betrachten. Hier auf der Stufe des Gegenſatzes treten die Verſtandes-Kategorien in ihrer größten Schärfe hervor; und es iſt um ſo intereſſanter, ſie zu Vernunftbeſtimmungen umzuwenden.

א. Das Weſen iſt die reine *Identität* mit ſich, aber nicht als eine Kategorie des Verſtandes, ſondern die ſpeculative Identität aller Dinge. Gott iſt das Weſen aller Dinge, in welchem ſie alle identiſch ſind. Das Geſetz der Identität oder der Satz des Widerſpruchs, daß A nicht gleich Nicht-A ſein kann, welchen beſonders *Wolf* an die Spitze ſeiner Metaphyſik ſtellte, iſt das erſte Denkgeſetz des Verſtandes, hat aber nur den Werth einer leeren Tautologie. Wir haben geſehen, daß Alles in Allem enthalten iſt, und die Unendlichkeit die Beſtimmung und das Weſen der endlichen Dinge ausmacht. Die Identität iſt alſo nicht eine leere Identität; ſonſt hätten wir Gott nur in der Definition eines höchſten Weſens. Die unendliche Mannigfaltigkeit iſt ein Scheinen innerhalb dieſer Identität: das Weſen aber durch dieſe Mannigfaltigkeit nicht getrübt, ſondern dennoch einfach. Die Identität iſt alſo die Identität der Identität und der Nichtidentität; und das iſt der Sinn des von *Schelling* aufgeſtellten *Identitätsſyſtems*.

ב. Der *Unterſchied* ſteht alſo der Identität nicht gegenüber, ſondern dieſe hat ihn an ihr ſelber; das Weſen iſt nur das ſich in ſeinen Unterſchieden erhaltende Sein. Der Satz des Unterſchiedes iſt ein zweites Denkgeſetz des Verſtandes, aber ebenſo einſeitig, als das erſte. Wie vorhin jedes Ding mit ſich identiſch ſein ſollte, ſo wird es jetzt von allen andern unterſchieden;

worauf das Leibnitziſche principium identitatis indiscernibilium beruht. Einmal wird den Dingen die Identität, das andere Mal der Unterſchied zugeſchrieben; und ſo widerſpricht ſich der Verſtand ſelber. Das Ding iſt aber nicht nur verſchieden gegen Anderes, ſondern an ſich ſelbſt unterſchieden: und ſo der Gegenſatz. Es iſt ſeinem Weſen nach die Unendlichkeit der Beſtimmungen, exiſtirt aber nicht als dieſe Totalität. So iſt es der Widerſpruch, der den Trieb erzeugt, ſich aus dieſer Scheinexiſtenz zu befreien, und das Weſen in ſich zur Darſtellung zu bringen. Der Widerſpruch iſt alſo nichts Schlimmes, und darf nicht, wie bei Zeno, das Nichts zum Reſultate haben; ſondern er iſt vielmehr der Quellpunkt höherer Lebendigkeit.

3. Die am Unterſchied überall hervorbrechende Identität, das ſtete ſich Entfalten der Identität zum Unterſchiede, iſt der Grund, oder das thätige Weſen. So wenig das Weſen eine todte Identität, ſo wenig iſt es ein ruhender Unterſchied. In dem Grunde ſind beide Gegenſätze identiſch; und das dritte Geſetz des Verſtandes, welches Leibnitz, als den Satz des zureichenden Grundes, an die Spitze ſeiner Philoſophie ſtellte, iſt noch das erträglichſte. Doch auch hier wird der Grund nur auf die Eine Seite geſtellt, und das Begründete auf die andere. Dann wäre der Grund wieder nur die abſtracte Identität, das Begründete der Unterſchied. Der Grund erhält ſich aber in dem Begründeten, und das Begründete iſt nur die Manifeſtation des Grundes ſelbſt. Dieſe Identität des Grundes und des Begründeten iſt der Standpunkt der Emanationslehre, die wir bei Philo, der Cabbala, den Gnoſtikern und Neuplatonikern finden. Gott als den Grund beſtimmen, iſt eine hohe Definition. In ihm iſt involvirt, was in der Welt evolvirt iſt. Die Welt, als der explicirte Gott, ſcheint aber dann doch immer höher zu ſein, als das blos implicite exiſtirende Weſen Gottes. Und das iſt der Mangel des Emanationsſyſtems überhaupt. Weil der Grund das, was er iſt, nur in ſeinem Begründeten iſt, das

Begründete alſo erſt den Grund wahrhaft manifeſtirt, ſo iſt dieſer im Begründeten eigentlich zu Grunde gegangen. Wegen der Einheit des Grundes und des Begründeten muß jener aber ſelbſt die Totalität der Beſtimmungen des Weſens, und nicht blos die Seite der Identität darſtellen; Identität und Unterſchied ſind als Momente an dem Grunde geſetzt. Der Grund, als die Identität, in welcher jedoch die Möglichkeit aller Unterſchiede liegt, iſt das Subſtrat oder die Materie: der Unterſchied, als ein Moment an der Materie geſetzt, die Form. Die Materie iſt der Formen empfänglich; und die Formen ſind unſelbſtſtändige Momente, die an der Materie erſt ihr Beſtehen haben. Die Materie iſt indeſſen nicht das wahre Weſen, ſie iſt nur die unbeſtimmte Grundlage; das beſtimmte Weſen iſt erſt in der Form enthalten, die Totalität der Formen daher das ganze Weſen ſelbſt. So hat Schelling Gott als die Identität des Weſens und der Form definirt, und auch Ariſtoteles, deſſen metaphyſiſche Betrachtung auf vier Urſachen der Dinge geht, ſetzt als die zwei erſten Materie und Form. Form und Materie ſind Abſtractionen, die erſt in ihrer Einheit Wahrheit haben. Eine ewige Materie ohne Form gibt es nicht, und die Formen ſind nichts ohne ihren Träger; was ſchon Averroes, dem Ariſtoteles folgend, behauptete. Es exiſtirt alſo nur formirte Materie und materialiſirte Form; daher die Ariſtoteliſche Lehre von der Immanenz der Form. Und Plato's Ideenlehre, als das Reich der Formen, hat nur Wahrheit, inwiefern nicht (was bei ihm blos mythiſche Einkleidung war) ein Chaos vorausgeſetzt wird, in welches erſt hinterher dieſe Urbilder abgedrückt würden. Jene Identität von Form und Materie iſt der Inhalt, ein ſo und ſo beſtimmter Stoff. Hiermit iſt aber die Grundbeziehung aufgehoben. Der Inhalt iſt das ſich in beiden Formen, des Grundes und des Begründeten, gleich bleibende Stoffartige.

β. Das ganze Weſen iſt als Inhalt in ſein Begründetes übergegangen und darin erhalten; und das nennen wir die

Erſcheinung. Die Erſcheinung iſt kein Schein, das am Weſen Unweſentliche; ſondern der ganze Inhalt des Weſens hat die Form des Unweſentlichen angenommen, und dadurch erſt iſt das Weſen mit ſich ſelbſt zuſammengegangen und thätiges Weſen geworden. Denn ehe es als Grund die Macht hatte zu erſcheinen, war es nur ein Weſenloſes, und noch nicht das wahrhafte Weſen. In der Erſcheinung iſt die ganze Breite des Daſeins wieder hergeſtellt, aber mit der Beſtimmung, daß es nun nichts Unmittelbares mehr, ſondern ein durch das Weſen Vermitteltes und Geſetztes iſt. Doch da der ganze Inhalt des Weſens in die Erſcheinung hinübergetreten iſt, ſo iſt die Erſcheinung auch wieder Totalität, und als ſolche zu betrachten.

א. Die Erſcheinung, als Rückkehr zum Sein, muß nun auch ſich als unmittelbares Sein ſetzen, und ihr Herkommen vom Weſen vergeſſen. Als ſolche, iſt die Erſcheinung Exiſtenz. Die Exiſtenz iſt ein Sein, ein Daſein, aber nicht mehr mit dieſer qualitativen Grenze; ſondern ſie hat, ungeachtet ihrer einfachen Identität, das Andersſein als eine Totalität von Unterſchieden in ſich aufgenommen. Die Momente der Exiſtenz ſind daher dieſelben, als die des Grundes. Die Exiſtenz iſt eine Grundlage, in welcher aber die Totalität der Unterſchiede nicht blos an ſich enthalten iſt, ſondern als exiſtirende Totalität; und dies iſt das Ding. Die Abſtraction der Identität für ſich geſetzt, ohne den Unterſchied, wäre die Dingheit. Das Ding ſelber enthält aber alle ſeine Formen in ſich. Dieſe Formen oder Qualitäten, als exiſtirende, die ihre Schroffheit aufgegeben haben, und in jedem einfachen Punkte des Dinges ſich durchdringen, ſind die Eigenſchaften. Die Totalität der Eigenſchaften bilden das Ding ſelbſt; und nur getrennt von dieſen wäre das Ding eben die leere Dingheit. Die Eigenſchaften ſind alſo vielmehr die ſelbſtſtändigen Materien, aus denen das Ding als ihre oberflächliche Beziehung beſteht; jede Eigenſchaft iſt ſelbſt das Ineinander von Form und Materie, d. h. mit andern Worten ſelbſt ein Ding. Wenn ſie nun auch

zuſammengenommen den Grund des Dinges ausmachen, ſo iſt doch jede für ſich nur ein Moment des Grundes. Die aus einander gezogenen Momente dieſes Grundes ſind die Bedingungen des Dinges. Roth iſt eine Eigenſchaft des Kleides, aber als abgelöſter Färbeſtoff eine Bedingung für die Exiſtenz des Kleides. Die Bedingungen ſind ſomit die Vorausſetzungen des Dinges, ſie gehen demſelben vorher; und wenn der Kreis der Bedingungen geſchloſſen iſt, ſo tritt die Sache in die Exiſtenz. Die Sache erſcheint als das Bedingte, die Eigenſchaften als das Bedingende. In der That iſt aber die Sache vielmehr die Totalität ihrer Eigenſchaften: und wie das Bedingte, ſo zugleich das Bedingende dieſer ihrer Bedingungen. Die Sache exiſtirt nämlich ſchon in der Totalität ihrer Bedingungen, und der Uebergang in die Exiſtenz iſt ein bloßer Unterſchied der Form. Die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts, der Prieſtertrug, die Sittenverderbniß des franzöſiſchen Hofes, die ungeheure Schuldenlaſt des Staats ſind die Bedingungen der franzöſiſchen Revolution, in denen ſie ſelbſt ſchon enthalten iſt. Die wahrhafte Anſicht der Geſchichte muß die Begebenheiten nicht aus ihren Veranlaſſungen, ſondern dieſe aus jenen erklären. Damit iſt aber der Gegenſatz des Bedingten und des Bedingenden aufgehoben. Die Sache iſt das ſich ſelbſt Bedingende; ſie ſetzt ihre Bedingungen nur als Momente ihrer Exiſtenz voraus, um in ihnen mit ſich ſelber zuſammen zu gehen. Wie alſo vorhin die Qualitäten und Formen in den Eigenſchaften, ſo haben jetzt die Dinge in der Sache ihre Selbſtſtändigkeit verloren, und ſind zu Momenten derſelben heruntergeſetzt. Die ſich ſelbſt bedingende Sache iſt das Unbedingte, das mit dem ganzen Inhalt des Weſens erfüllte Exiſtirende, durch welches die Thätigkeit des Weſens, als des Grundes, hindurchblickt. Dies iſt die Hauptkategorie des Jacobiſchen Standpunkts: nur daß dabei der Gegenſatz des Bedingten und Unbedingten als ein fixer vorausgeſetzt blieb, und nicht in die ſpeculative Einheit der Vernunft erhoben wurde.

c. Die Exiſtenz weiß jetzt, das Weſen in ihr ſelbſt zu haben; ſie deutet auf ein Anderes, als ſie ſelber iſt, hin. Weil aber das Weſen es iſt, welches in der Exiſtenz zum Daſein kommt, ſo iſt die Exiſtenz zur Erſcheinung geworden. Das in der Erſcheinung exiſtirende Weſen iſt das Ding-an-ſich; die Mannigfaltigkeit der Dinge gehört der Erſcheinung an. Dies iſt die Grundkategorie der Philoſophie Kants. Der Verſtand hat hier den höchſten Gipfel der Trennung und der Zerriſſenheit erreicht. Gott iſt als das höchſte Weſen zu einem Jenſeits geworden, und die überſinnliche Welt der dieſſeitigen als ein ſtarrer Gegenſatz gegenübergeſtellt. Wir können nur Erſcheinungen, nicht Gott, das Ding-an-ſich, erkennen. Wo möglich ſteigert die Kantiſche Schule noch dieſen Zwieſpalt, indem ſie jedes einzelne Ding in ein Dieſſeits und Jenſeits zerlegt: und ſo die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinung in die überſinnliche Welt, als die vielen Dinge-an-ſich, hinüberträgt. Die Erſcheinung iſt aber doch kein Schein: der ganze Inhalt des Dinges-an-ſich iſt in derſelben erhalten, das Ding-an-ſich alſo nicht leer; ſondern weil das Ding-an-ſich in die Erſcheinung getreten iſt, ſo ſind eben Beide identiſch. Das in der Erſcheinung erhaltene Weſentliche iſt das Geſetz der Erſcheinung, und das Reich der Geſetze ſomit das wahrhaft exiſtirende und erſchienene Ding-an-ſich. Das Geſetz enthält den ganzen Unterſchied der Erſcheinung, aber als einen einfachen; der Erſcheinung kommt außerdem noch die ganze Fülle des Daſeins zu.

a. Das Weſen hat ſich auf dieſe Weiſe zu einer doppelten Totalität ausgebildet. Jede Seite iſt das ganze Weſen, und genießt zugleich der vollſtändigen Exiſtenz; dennoch ſind ſie ſich aber noch entgegengeſetzt. Das iſt das weſentliche Verhältniß, deſſen beide Totalitäten ſich noch in einander zu bewegen haben werden. Das Weſen, welches, als ein einfaches Zuſammenfaſſen der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erſcheinung, in die Exiſtenz getreten iſt, iſt das Ganze: die exiſtirende Mannig-

faltigkeit ſelbſt aber, die Theile. Das Ganze iſt nur die Totalität der Theile ſelbſt, und die Theile ſind nur Theile als Momente des Ganzen; die Theile ſind einander abſolut äußerlich, und doch in ganz untrennbarer Identität mit dem Ganzen. Die eigentliche Kategorie des Pantheismus iſt die des Ganzen und der Theile. Die Theile bilden zuſammen erſt das Ganze, und das Ganze erzeugt ſich die Theile; ſo fallen beide Seiten nicht ruhig aus einander, ſondern die Beziehung des Grundes iſt wieder hergeſtellt. Das Ganze, als das Setzende der Erſcheinung, iſt die Kraft: die Erſcheinung, als die vollſtändige Manifeſtation der Kraft, ihre Aeußerung. Nur an der Aeußerung ergibt ſich die Größe der Kraft. Inneres und Aeußeres ſind alſo identiſch, und die zwei Totalitäten des Weſens Eine weſentliche Exiſtenz geworden.

Der Schein was wär' er, dem das Weſen fehlte?
Das Weſen wär' es, wenn es nicht erſchiene?

γ. Dieſe Identität des Weſens und der Erſcheinung iſt die Wirklichkeit. Hier kommen wir zum dritten Mal zum Sein; aber jetzt iſt es mit ſeinem Weſen ausgeglichen, und die gänzliche Identität beider Seiten wird ſich uns bald als Begriff darſtellen. Das Wirkliche iſt das Vernünftige; aber Alles, was exiſtirt und Daſein hat, iſt darum noch kein Wirkliches, ſondern kann der Vergänglichkeit der Erſcheinung angehören.

א. Die Wirklichkeit hat, als Totalität, die Momente des Innern und des Aeußern an ihr ſelbſt. Die Innerlichkeit der Wirklichkeit iſt ihre Möglichkeit, als die Kraft, den ganzen Reichthum der Wirklichkeit aus ſich zu erzeugen. Die Möglichkeit iſt alſo reale Möglichkeit, und begreift ſo den ganzen Inhalt der Wirklichkeit ſchon in ſich. Die Thätigkeit, dieſe Formunterſchiede des Innern und Aeußern zu überwinden und von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen, iſt alſo der Möglichkeit immanent. Dieſe Energie der Wirklichkeit iſt eine der durchgreifendſten Beſtimmungen des Ariſtoteliſchen Syſtems.

Während Plato's Ideen mehr in der Form einer ruhenden Möglichkeit erſcheinen, ſo hat die Ariſtoteliſche Lehre von der Immanenz der Formen das Princip der Wirkſamkeit aufgeſtellt, das ſeine Thätigkeit in ſich ſelbſt hat. Die Erſcheinung ſteht nun zwar nicht mehr jenſeits der Wirklichkeit, ſondern iſt von dieſer bezwungen; aber die Erſcheinung iſt doch das Medium, in welchem die Wirklichkeit erſt zur Wirkſamkeit gelangt. Die Momente der Erſcheinung ſind alſo auch die Momente der Wirklichkeit; und das haben wir jetzt noch näher zu betrachten. Die Wirklichkeit iſt zwar das exiſtirende Unbedingte, ihre Möglichkeit daher ſo groß, als ſie; indem aber dieſe Möglichkeit auch für ſich exiſtirt, ſo entfaltet ſie ſich als der Kreis der Bedingungen der Sache. Die Sache und ihre Bedingungen haben eine äußerliche Exiſtenz gegen einander. In ihren Bedingungen erſcheint die Sache als nur möglich, und ehe der Kreis der Bedingungen vollſtändig durchlaufen iſt, hat die Sache noch keine Wirklichkeit. Das nur Mögliche iſt alſo das, was ſein kann oder auch nicht; ein ſolches aber iſt das Zufällige. Möglichkeit und Zufälligkeit ſind daher die abſtracten Momente der erſcheinenden Wirklichkeit; Beide ſind aber ſchlechthin eins. Was nur möglich iſt, hat eine zufällige Exiſtenz; und umgekehrt: das Zufällige iſt das nur Mögliche, dem ſich das Sein zugeſellte, wie das nur Mögliche eine Zufälligkeit, die dieſes Seins noch ermangelt. In der That haben beide Seiten aber nur den Schein der Zufälligkeit gegen einander. Denn da die in den Kreis ihrer Bedingungen aus einander geworfene Sache dieſelben vorausſetzt, ohne daß ſie von derſelben unabhängig würden: ſo iſt es nicht der Zufälligkeit überlaſſen, ob die bloße Möglichkeit ſich zur Exiſtenz coaguliren werde. Indem die Reihe jener zufälligen Exiſtenzen derſelbe Inhalt, als die Sache, iſt, ſo iſt dieſe in jenem Scheine des Zufälligen ſchon ſelbſt enthalten; und das iſt die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit iſt darum ſo ſchwer zu begreifen, weil die Zwei, die ſich im Verhältniſſe befinden, noch den Schein

(aber auch nur den bloßen Schein) der Selbſtſtändigkeit gegen einander haben, und die Einheit ſomit nur als das innere verborgene Band derſelben erſcheint. Dieſe Dunkelheit hat ſich im Begriffe noch zur durchſichtigen Klarheit zu befreien.

2. Indem die Nothwendigkeit über das Andere ihrer übergreift und im Zufälligen ſich ſelbſt wiedererkennt, ſo iſt dies Andere ſelbſt ein Nothwendiges. Wir haben deshalb zwei Bezogene, die im *Verhältniß der Nothwendigkeit* zu einander ſtehen. Die Sache, als das Unbedingte, Nothwendige, welches der Träger aller dieſer Zufälligkeiten iſt, und ſie ewig zu ſeiner Nothwendigkeit zurückbiegt, ſtellt ſich im Subſtantialitätsverhältniſſe dar. Der Schein der Selbſtſtändigkeit, den das Zufällige noch hatte, iſt in den *Accidenzien* verſchwunden; ſie ſind nur in und an der *Subſtanz*. *Carteſius* und nach ihm *Spinoza* haben die Subſtanz zur Hauptkategorie ihrer Syſteme gemacht. Im logiſchen Fortſchritt folgt das Carteſianiſche und Spinoziſtiſche Princip unmittelbar auf die Ariſtoteliſche Energie. Denn ſeit Ariſtoteles und im ganzen Mittelalter war kein neues Princip in der Philoſophie aufgeſtellt, ſondern nur die Verarbeitung der bereits gewonnenen unternommen worden. Selbſt *Giordano Bruno* philoſophirt noch hauptſächlich mit den Ariſtoteliſchen Kategorien, und ſpricht von der Einheit der formalen und materialen Urſache, der Möglichkeit und Wirklichkeit u. ſ. f. Die Subſtanz iſt die unendliche Thätigkeit des Setzens ihrer Accidenzien: die Totalität der Accidenzien, die Subſtanz ſelbſt. Die Accidenzien gehen aus der Möglichkeit in die Zufälligkeit, und aus der Zufälligkeit wieder in die Möglichkeit über; und nur in den Accidenzien kommt die Subſtanz zur Wirkſamkeit. Da die Accidenzien die ganze Subſtanz in ſich enthalten, ſo ſind ſie ſelbſt die Subſtanz, aber als eine paſſive. Die durch die thätige Nothwendigkeit auf einander Bezogenen ſind alſo die active Subſtanz als die *Urſache*, und die leidende als die *Wirkung*. Die Urſache iſt aber erſt in der Wirkung und durch die Wirkung

Urſache. Urſache und Wirkung haben daher denſelben Inhalt, und die Urſache iſt die Urſache ihrer ſelbſt; das iſt die nähere Definition Gottes, auf welcher das Spinoziſtiſche Syſtem beruht. In der Totalität ſeiner Wirkungen producirt Gott nur ſich ſelbſt. Auf die endlichen Dinge dieſe göttliche Cauſalität angewandt, iſt die Urſache zwar noch etwas Anderes, als ihre Wirkung: jene z. B. eine Hand, dieſe ein geworfener Stein. Beide haben ein verſchiedenes Subſtrat; aber als Urſache und Wirkung ſind ſie nur ein Quantum von Bewegung, und dieſes iſt in Beiden identiſch. Jede Urſache hat eine neue Urſache, jede Wirkung eine neue Wirkung u. ſ. f. ins Unendliche: d. h. jede Urſache iſt auch Wirkung, jede Wirkung auch Urſache; ſo daß im unendlichen Progreß wenigſtens die endlichen Dinge, durch Identität der bezogenen Momente, die Cauſalität des göttlichen Weſens nachahmen. Indem die Wirkung der Urſache gleich geworden, iſt ſie auch thätig, die Urſache zugleich leidend: das Verhältniß der Wechſelwirkung, die Hauptkategorie des franzöſiſchen Materialismus.

3. In dieſer Kette der Wechſelwirkung und gegenſeitigen Abhängigkeit aller Dinge von einander verſchwindet die Vielheit der Subſtanzen. Alles iſt nur Eine Subſtanz, die in Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt iſt: das Abſolute, welches ſich als Inneres und Aeußeres in ſeine zwei Attribute auslegt, und die Fülle der Subſtanz noch in die letzte Zufälligkeit ſeines Modus hineinſcheinen läßt, einer bloßen Art und Weiſe des Exiſtirens der abſoluten Subſtanz. Spinoza und Schelling haben dieſe vollendetſte Kategorie des Weſens beſonders benutzt, und ſo den Realismus auf die höchſte Spitze gebracht.

c. Aller Unterſchied iſt auf dieſe Weiſe zur vollkommenen Durchſichtigkeit gelangt. Das Abſolute iſt der permanente Faden, der in allem Sein ſich ſelber gleich bleibt. Das Weſen und das Sein ſind jetzt wieder unmittelbar identiſch, es bedarf nicht des Scheinens einer Seite in die andere; ſondern das freie Weſen entläßt alles Sein aus ſich ſelbſt, und begreift es zugleich unter

ſeine Macht. Dies iſt der Standpunkt des **Begriffs**, die Einheit aller Beſtimmungen, welche in ihm zur Einfachheit zuſammengehen, und das Princip des **Idealismus**.

α. Der ſubjective Begriff, worin die Momente noch in ihrer Flüſſigkeit gehalten ſind, iſt nun das Gebiet der **gemeinen Logik**, wonach das Denken als dieſe ideelle, blos formelle Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes angeſehen wird, ohne auf den Inhalt der Erkenntniß zu ſehen. Aber auch dieſe Formen des Denkens haben wir als Momente des Inhalts der Wahrheit, als objective Kategorien der Dinge und metaphyſiſche Definitionen Gottes zu betrachten. Auf der Kategorie der **Subjectivität** beruhen die ſämmtlichen **Reflexionsphiloſophien** von Kant bis Fichte, die wir dargeſtellt haben.

ℵ. Der Begriff, als das in allem Unterſchiede ſich ſelbſt gleiche Weſen, iſt *αα*) das **Allgemeine**. Das Allgemeine iſt nicht eine Abſtraction in unſerem Kopfe, ſondern das an den Dingen wahrhaft Seiende. Die Identität von Sein und Denken, die am Anfang nur ein leeres Wort war, hat durch die Auslegung des Abſoluten eine beſtimmte Bedeutung und inhaltsvolle Wahrheit erhalten. Das Allgemeine iſt in der **Platoniſchen** Ideenlehre als das wahrhaft Seiende ausgeſprochen worden; und auch die **Stoiker** haben den zeugenden Begriff als das Allgemeine zum Princip der Dinge gemacht. Aus dem Mittelalter gehört der **ſcholaſtiſche Realismus** hierher. Gleicherweiſe hat **Sokrates** das Allgemeine in allen Dingen aufgeſucht, aber mehr nur von Seiten des ſubjectiven Denkens, und zum Behufe des Definirens. *ββ*) Das Allgemeine, als einen Inhalt habend, iſt das beſtimmte Allgemeine; das iſt die Gattung, die Art, oder das **Beſondere**. Näher erſcheinen **Plato's** Ideen als dieſes Reich der Gattungen. Er konnte die vielen Allgemeinen noch nicht auf das an und für ſich Allgemeine dialektiſch zurückführen; und inſofern philoſophirte er den griechiſchen Polytheismus. Als den Ort der Ideen haben dies Syſtem der

Gattungen beſonders die Alexandriner aufgefaßt, eine intelligible Welt, die nicht mehr jenſeits der ſinnlichen ſich befindet, ſondern als der Kern der irdiſchen Welt durch die Hülle derſelben hindurchblickt. $\gamma\gamma$) Das Allgemeine, indem es durch das Beſondere hindurch zur Wirklichkeit dringt, iſt die Einzelnheit, einerſeits das Herabſteigen des Allgemeinen, andererſeits aber erſt deſſen Vollendung. Das Einzelne iſt das Reichſte, weil es Allgemeinheit und Beſonderheit in ſich ſchließt. Dieſe Drei ſind aber Eins, und Gott ſo die abſolute Perſönlichkeit; denn er iſt nur der Verlauf des ſich beſondernden und vereinzelnden Allgemeinen. Das Allgemeine entfaltet ſich, als Vater, zu dem Orte der Ideen, als dem Beſondern oder dem Sohne, und wird im Einzelnen als Geiſt wirklich. An die Stelle des Abſoluten und ſeiner Auslegung ſetzte Malebranche ſchon, als das Princip ſeines chriſtlich-idealiſtiſchen Spinozismus, dieſe drei Kategorien des Begriffs.

2. Das Einzelne iſt einerſeits die Verwirklichung des Allgemeinen, und ſo dieſem adäquat; aber zur Wirklichkeit gehört auch das Auseinandertreten beider Seiten. Die Einzelnheit iſt, als unmittelbare Einzelnheit, dem Allgemeinen auch nicht angemeſſen; dies kann ſie nur dadurch werden, daß ſie ihre Unmittelbarkeit aufhebt. Die unmittelbare Einzelnheit, um in das Allgemeine zurückgeführt werden zu können, muß zuvor aber ebenſo als ſolche geſetzt ſein. Da dieſes Setzen indeſſen freie Entäußerung des Begriffs iſt, ſo ſind es nur die Seiten des Begriffs ſelbſt, in die er ſich aus einander legt; und dieſe urſprüngliche Theilung des Begriffs iſt das Urtheil, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine. In dem Urtheil, Das Einzelne iſt das Allgemeine, werden Subject und Prädicat, als durch die logiſche Copula auf einander bezogen, identiſch geſetzt, und dennoch entſprechen ſie einander nicht. Dieſer Widerſpruch iſt vornehmlich die bezeichnende Kategorie für die endlichen Dinge; ſie ſind Urtheile, Einzelne, die unter ein außer ihnen befindliches Allgemeine ſubſumirt werden.

α. In der Copula iſt aber ebenſo die Identität beider Seiten ausgeſprochen. Die Copula, da ſie das Einzelne und das Allgemeine in ſich enthält, iſt das Beſondere; und die drei Momente des Begriffs haben ſich jetzt als ein Ganzes zu entfalten. Dies Verhältniß derſelben, wonach die Einzelnheit als der terminus minor auf die Allgemeinheit als den terminus major vermittelſt der Beſonderheit als des terminus medius bezogen wird, iſt der Schluß (E—B—A). Wenn das Urtheil der ſpecifiſche Ausdruck für die Endlichkeit der Dinge war, ſo iſt der Schluß im Gegentheil der ihrer Vernünftigkeit und Ewigkeit. Alles Vernünftige iſt ein Schluß. Denn im Schluß ſind Drei ſo auf einander bezogen, daß ſie Eins geworden ſind, — die entwickelte Dreieinigkeit der Wahrheit. Schon Schlegel und Schelling hatten angefangen, wenn auch nicht ohne Beſprechung mit Hegel, dieſe Formen des Schluſſes, des Urtheils und des Begriffs in höherem Sinne als objective Formen der Wahrheit zu nehmen.

β. Indem die Einzelnheit und Allgemeinheit durch die Beſonderheit vermittelt und Beide mit einander eins geworden ſind, ſo iſt der Unterſchied der terminorum gegen einander aufgehoben: das Einzelne iſt ein Allgemeines, und zwar weil es zugleich die Beſonderheit an ihm hat; das Allgemeine iſt ebenſo erſt durch ſeine Verwirklichung im Einzelnen wahrhaft allgemein, und die Beſonderheit ausdrücklich die exiſtirende Einheit Beider. Jedes Moment iſt alſo der ganze Begriff, und ſo ein durchaus ſelbſtſtändiges, ſich ſelbſt genügendes Weſen. Der Begriff hat ſich damit die Unmittelbarkeit des Seins gegeben. Wir kommen zum vierten Mal zum Sein; aber jetzt iſt es dem Begriffe adäquat, aus ihm gefloſſen, und ſo nichts Anderes, als die Objectivität des Begriffs ſelbſt. Als der ganze Begriff iſt jedes Moment abſolut gleichgültig gegen das andere; denn es bedarf deſſelben eben nicht. Dies iſt eigentlich der Standpunkt Leibnitzens. Jede Monade iſt der ganze Weltbegriff, keine erhält etwas von Außen: noch wird ſie durch ein Aeußeres beſtimmt, ſondern entwickelt

ſich ſelbſtſtändig aus ſich ſelbſt; die präſtabilirte Harmonie aber, die jener Unabhängigkeit hinderlich zu ſein ſcheinen könnte, iſt eine durch das Syſtem noch nicht begriffene Vorſtellung.

א. Das vollkommen gleichgültige Verhältniß dieſer Objecte gegen einander iſt der Mechanismus. Die von Außen kommende Einwirkung kann nur als Mittheilung, Gewalt des Stärkern und Schickſal erſcheinen. Der Mechanismus iſt die Grundkategorie der Carteſianiſchen Philoſophie. Wenn aber Jedes der ganze Begriff iſt, ſo weicht es der Gewalt des Andern nur, weil die Identität des Begriffs ſich in ihn hinein continuirt.

ב. Jedes Object enthält alſo an ſich das andere, und iſt auf daſſelbe bezogen, — das dynamiſche Verhältniß derſelben. Als gleichgültige mechaniſche Objecte kehren ſie in der Exiſtenz ihre Verſchiedenheit gegen einander heraus; weil jedes aber an ſich der ganze Begriff iſt, ſo ſtreben ſie auch in einander überzugehen. Als Extreme eines Schluſſes begegnen ſie ſich in einem Medium, welches die Veranlaſſung ihrer gegenſeitigen Durchdringung iſt; dies Product des dynamiſchen Proceſſes iſt die Neutralität der Gegenſätze.

ג. Der ganze Begriff iſt alſo in den mechaniſchen und dynamiſchen Objecten, und ihrer Verknüpfung enthalten. Das Außereinander der Objectivität iſt in die Idealität des ſubjectiven Begriffs zurückgenommen. Die Subjectivität ſpringt wieder aus der Objectivität heraus, um ſich gänzlich mit ihr zu verſöhnen. Der ſubjective Begriff, als dieſe Macht über das Object, iſt der Zweck, der, als das eine Extrem des Schluſſes, dem mechaniſchen Objecte, welches dem Begriffe noch nicht angemeſſen iſt, gegenüberſteht. Ebenſo iſt das Object aber auch an ſich dem Begriffe angemeſſen; es iſt alſo zugleich der medius terminus zwiſchen dieſen beiden Extremen: und ſo das Mittel, — ein Object, das die Thätigkeit des Zweckes an ihm ſelbſt hat. Dieſe innere Teleologie iſt die Hauptkategorie der Philoſophie des Ariſtoteles, nachdem Empedokles und noch mehr Anaxagoras ſie

bereits geahnet hatten. Wie wir ſahen, daß Ariſtoteles formale und materielle Urſachen einander entgegenſetzte, ſo auch Zweck- und wirkende Urſachen; welche letztere der Nothwendigkeit des Cauſalitätsverhältniſſes, ſo wie dem Mechanismus, angehören. Den wahren Begriff der innern Zweckmäßigkeit — im Gegenſatz eines den Objecten äußern Zweckes, welcher nur für endliche Dinge, nicht für das Verhältniß des Univerſums ſelber gilt — hat Kant wieder in die Philoſophie eingeführt. Die Thätigkeit des Objects, als eine ſolche, worin es ſich als Zweck erhält und nur die Realiſirung des ſubjectiven Zwecks darſtellt, iſt die Entelechie des Ariſtoteles.

γ. Dieſe Identität des Subjects und Objects iſt die Idee, die höchſte logiſche Definition Gottes, der Begriff, inſofern er alles Sein iſt, — ein Standpunkt, der Plato, Schelling, Solger und auch Ariſtoteles zukommt, obzwar dieſer ſich des Ausdrucks nicht geradezu bedient. Wenn Kant umgekehrt ausdrücklich von Ideen ſpricht, ſo zieht er ſie eigentlich doch wieder zur Stufe des Dinges-an-ſich herab. Die Idee iſt das Reſultat unſerer logiſchen Betrachtungen, in welches alle bisherigen Kategorien als Momente zurückgegangen ſind. Die Idee iſt alſo für uns als Werden die Einheit von Sein und Nichts, als Unendliches die Einheit des Etwas und ſeines Andern; Weſen und Erſcheinung, Form und Materie, Inneres und Aeußeres, Möglichkeit und Wirklichkeit, Allgemeines und Beſonderes u. ſ. f. ſind ebenſo darin zur Identität gekommen. Als dieſe Totalität hat die Idee ſich nun noch in ſich ſelber darzuſtellen.

א. Die Idee, als der Begriff, der ſeine Mittel nicht in den äußerlichen Objecten zu ſuchen braucht, ſondern ſie als Glieder und Momente ſeiner Thätigkeit an ſich ſelbſt hat, iſt das Leben. Der Begriff iſt hier zwar noch in die Objectivität verſenkt, und ſo als Einzelner ein Lebendiges, bedarf alſo des Andern ſeiner, d. h. einer unorganiſchen Natur, um ſich an derſelben zu integriren und zu erhalten. Die Objectivität hat aber keine

Bedeutung mehr, als blos entweder die Darſtellung oder das Mittel für dieſe Thätigkeit des Begriffs zu ſein. Auch dieſe Kategorie hat Plato und Ariſtoteles zur Definition des göttlichen Weſens angewendet.

γ. Da das Einzelne dem Allgemeinen noch gegenüberſteht, ſo iſt die Idee auf dieſe Weiſe ſelbſt nur die beſtimmte Idee, welche in ihre entgegengeſetzte Momente, als ſubjective und objective Idee, aus einander tritt. Das Einzelne erſcheint als das Subjective, dem das Allgemeine, oder die Gattung, als das Objective, gegenüberſteht; jede Seite iſt indeſſen ſo Totalität, daß dem Einzelnen das allgemeine Element des ſubjectiven Begriffs, dem objectiven Begriffe aber die Unendlichkeit der einzelnen Objecte zukommt. Das Subject unterwirft ſich dem Objecte als einem Feſten, und will durch Aufnahme deſſelben ſich ihm gemäß machen, — die Idee des Wahren. Das einzelne Subject, als das abſtract Allgemeine, geht darauf aus, durch Verknüpfung der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Objecte das erfüllte Allgemeine daraus zu analyſiren, die analytiſche Methode: oder von der Beſtimmung dieſes Allgemeinen in der Definition zur Beſonderung dieſes beſtimmten Allgemeinen in der Eintheilung, und zur letzten Beſtimmtheit und Einzelnheit des Objects im Theoreme herabzuſteigen, die ſynthetiſche Methode. Das Problem, als das Gegebenſein der Momente des Begriffs einer Sache, in welchen aber ſchon die ganze Realität derſelben enthalten iſt, und nur daraus entwickelt zu werden braucht, iſt der Beginn, beide Methoden zu verknüpfen. Zugleich iſt der theoretiſche Standpunkt damit in den praktiſchen übergegangen. Der ſubjective Begriff iſt jetzt der Maßſtab geworden, wonach das Object ſich zu richten hat. Iſt alle Objectivität nur durch den Begriff geſetzt, ſo haben wir die Idee des Guten. Damit aber das Gute ſich realiſiren könne, muß die Objectivität demſelben auch nicht entſprechen, um durch Negation derſelben dieſe Unangemeſſenheit aufzuheben. Um ſie jedoch immer aufheben zu

können, muß ſie immer beſtehen; — der Progreß ins Unendliche der Kantiſchen und Fichte'ſchen Moral, die alſo dieſen Standpunkt der beſtimmten Idee für ſich in Anſpruch nehmen. Indem das Gute aber doch ſich auch immer ſchon realiſirt, ſo iſt das Object auch dem Begriffe adäquat; es iſt damit wieder zum Wahren geworden. Dieſes Wahre jedoch, nicht mehr als ein Vorausgeſetztes, ſondern als ein durch das Subject ſelbſt ſtets als Object Geſetztes, iſt die Idee des Schönen, die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee, aber ſelbſt noch in Form eines unmittelbaren Seins. Plato und beſonders Solger hielten ſich vorzugsweiſe an dieſe Kategorie. Auch Schellingen war die Schönheit noch das Höchſte.

3. Daß nun dieſe Einheit des Subjects und Objects ſelbſt im Bewußtſein des Subjects hervorgebracht werde, das iſt der Standpunkt Hegels, oder die abſolute Idee, als ein durch den immanenten Gang der Methode entwickeltes Reſultat. Die Thätigkeit der ſubjectiven Idee erzeugt praktiſch die objective Idee, und in dieſer Thätigkeit ſchaut ſie dieſelbe zugleich theoretiſch als eine vorausgeſetzte Wirklichkeit an. Analyſe und Syntheſe haben ſich in dieſer abſoluten Methode gänzlich durchdrungen. Der Verſtand verfährt zunächſt analytiſch, indem er einen abſtracten Gegenſatz iſolirt und aus dem Complexus der Wahrheit herausreißt; ſo iſt er der Irrthum. Die Dialektik analyſirt aber aus dieſem Gegenſatz ſein Anderes, löſt den Irrthum durch ſich ſelbſt auf; und dies Verfahren iſt ebenſo ſynthetiſch, denn es vereint auf dieſe Weiſe beide Gegenſätze in ein Drittes. Das Leben der abſoluten Idee iſt nur dieſe ewige Entfaltung des Gegenſatzes in der Analyſe, und Zurücknahme deſſelben durch die Syntheſe: der Gedanke, der ſich im Andern ſeiner wiedererkennt, und darin nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht.

2. Die Naturphiloſophie. Weil die verwirklichte Idee ſich als alles Sein erkennt, ſo iſt ſie ſelbſt ein Unmittelbares geworden, bleibt nicht im abſtracten Elemente des Gedankens,

verliert aber zugleich im abſoluten Außereinander ihre Identität mit ſich keineswegs. Die Idee als der im unendlichen Außereinander exiſtirende Gedanke iſt die Grundform der Natur. Die Natur iſt dieſelbe Totalität der Beſtimmungen des Gedankens, die wir in der Logik ſahen; aber ſtatt daß ſie dort nur ideelle Momente der Idee waren, hat jede jetzt für ſich eine abgeſonderte Exiſtenz gewonnen. Wegen dieſer Zerſplitterung der Momente des Begriffs erſcheint die Natur unter den Kategorien der Zufälligkeit und Nothwendigkeit; denn der Gedanke iſt nur ihr inneres Band, und die Bezogenen haben den Schein der Selbſtſtändigkeit gegen einander. Der Fortſchritt der Geſtalten der Natur hat keinen andern Sinn, als dieſes Außereinander wieder zu überwinden und die Idealität des Begriffs wieder herzuſtellen. Da die Natur aber unter dem Banne der Nothwendigkeit ſeufzt, ſo iſt ſie nicht freie Entwickelung ihrer Stufen aus ihnen ſelbſt: ſondern nur für uns ſind ſie Fortſchritte zur Freiheit des Geiſtes. Der Stufengang der Natur iſt alſo nur ein Stufengang der Dignität, der im Innern des denkenden Begriffs ſeinen Verlauf hat, nicht als zeitliche Succeſſion zum Vorſchein kommt. Die Natur hat daher, als ſolche, keine Geſchichte; und was ſich Dem Analoges findet, iſt nur Rückwirkung des Geiſtes auf ſie. Die Natur iſt Alles zumal; denn die Nothwendigkeit, welche ihre Geſtalten feſſelt, erlaubt nicht, daß die eine ohne die andere ſei. Und weil die Natur ſich alſo nicht allmälig entwickelt hat, ſo hat ſie ſich nicht vervollkommnet, ſondern iſt ewig dieſelbe.

— Die hohen Werke
Sind herrlich, wie am erſten Tag.

a. Als die objectivirte Idee in der ſchroffſten Form des Außereinander erſcheint die Natur zunächſt unter der Kategorie des Mechanismus; die erſte Wiſſenſchaft in der Natur iſt alſo die Mechanik, welche, da ſie noch jedes immanenten Princips der Beſtimmung entbehrt und nur äußerliches Beſtimmtſein zuläßt, wiederum die Kategorie der Quantität für ihre nähern Beſtim-

mungen obwalten läßt. Die Architektonik der logiſchen Wiſſenſchaft reconſtruirt ſich alſo hier nur mit den aus dem Begriffe der Natur nothwendig hervorgehenden Differenzen.

α. Die blos mechaniſche quantitative Natur, noch nicht als ein reelles Sein, ſondern als herkommend aus dem Gedanken und die Idealität deſſelben noch an ſich tragend, iſt die mathematiſche Natur.

א. Jenes exiſtirende Außereinander, die Idee in Geſtalt des unmittelbaren Seins, iſt der Raum. Die Natur fängt mit derſelben Unbeſtimmtheit an, als die Logik. Zugleich iſt der Raum, als die exiſtirende, aus der geſammten Entwickelung der Idee hervorgehende Unbeſtimmtheit, des ganzen Reichthums der Idee theilhaftig. Der Raum iſt das abſolute Außereinander, jedes Hier iſt außer dem andern; und doch ſind ſie abſolut identiſch, ihr Unterſchied iſt ein unſagbarer. Die Discretion der vielen Hier iſt in der Continuität derſelben abſorbirt, und der Raum die exiſtirende continuirliche Größe. Als die Totalität der Idee hat er nothwendig drei Dimenſionen, die aber zunächſt nur einen gleichgültigen Unterſchied bilden, und ſo blos an relativen Merkmalen erkannt werden; — Länge, Breite und Tiefe. Doch machen ſie ſich auch zu qualitativen Unterſchieden. Die Discretion, am Raum blos gedacht, iſt der Punkt: die Continuität des Punkts in der Länge, die Linie: die Continuität der Linie in der Breite, die Fläche: die Continuität der Fläche in der Tiefe, der Körper, als umſchließende Oberfläche, die jetzt erſt wirklich exiſtirende Discretion des Raums.

ב. Die Discretion bleibt indeſſen am Raum immer nur das beiherſpielende Moment. Als Punkt iſt ſie an ihm zwar geſetzt, aber nur als aufgehobener Raum. Der Punkt exiſtirt nicht im Raume, weil dieſer die überwiegende Continuität zum Daſein bringt. Der exiſtirende Punkt aber iſt allein der Zeitpunkt. Die Jetzt ſind nicht mehr gleichgültig gegen einander, wie die Hier: ſondern eins ſchließt nothwendig das andere aus, ohne es

zugleich neben ſich beſtehen zu laſſen; — die Zeit, die ihre eigenen Kinder verſchlingt. Die Discretion iſt hier das Ueberwiegende; doch iſt jedes Jetzt abſolut an das andere gekettet, und die Continuität iſt ihnen ebenſo nothwendig. Continuität und Discretion ſind, als Gedanken, nothwendig in einander; ſie können in der Exiſtenz ebenſowenig aus einander fallen, obgleich jedes dieſer Momente ſich als Totalität zu einer geſonderten Exiſtenz geſtaltet. Die abſolute Continuität der Zeit macht es unmöglich, daß ſie einmal angefangen habe, noch je aufhören werde. Jeder Anfang der Zeit würde ein Jetzt vorausſetzen, in welchem ſie begonnen hätte; d. h. die Zeit ſetzt immer ſchon ihre eigene Exiſtenz voraus. Das ruhende Sein iſt in der Zeit in die Negativität des Nichts oder auch zur abſoluten Unruhe des Werdens übergegangen. Das Jetzt iſt nicht, indem es iſt: und iſt, indem es nicht iſt. Das ſeiende Jetzt, was vergeht, iſt die Vergangenheit: das nichtſeiende, was entſteht, die Zukunft; Beides ſind Abſtractionen, und nur die Gegenwart das Wirkliche, in welchem Beide ſich ſtets berühren und durchdringen. Die Reihe der in der Gegenwart ſich ſuccedirenden Jetzt iſt die Dauer. Da jedes Jetzt aber identiſch mit dem andern, das Uebergehen des Einen ins andere alſo vielmehr nur ein Zuſammengehen der Zeit mit ſich ſelbſt iſt: ſo liegt darin der Begriff der Ewigkeit, als der abſoluten Gegenwart. Indem die Gegenwart damit das Reſultat der ganzen Vergangenheit und der Keim einer unendlichen Zukunft iſt, ſo enthält jeder Moment der Gegenwart die ganze Ewigkeit in ſich. Die aufgehobene Unruhe der einander ſuccedirenden discreten Zeitpunkte, ſo daß ſie das ruhige Nebeneinanderſein der räumlichen Hier ebenſo an ſich ſetzen, iſt die Zahl, die paralyſirte Zeit, die exiſtirende discrete Größe.

3. Raum und Zeit gehen auf dieſe Weiſe aus ihren einſeitigen Beſtimmungen, die ſich freilich nur im Begriffe, nicht nach ihrer empiriſchen Exiſtenz zu identificiren haben, in ein Drittes,

das ihr ſpeculatives Reſultat iſt, über. Der Raum, welcher die Discretion an ſich ſetzt, iſt der **Ort**: der Raum wird ſo Zeit, wie die Zeit Raum geworden war; und dieſes Umſchlagen des Hier in Jetzt und des Jetzt in Hier iſt die **Bewegung**, der Widerſpruch, ihre Identität immer zu ſetzen und immer wieder den Gegenſatz beider Momente zu erzeugen. Durch die Identificirung wird aber die Schärfe des Gegenſatzes abgeſtumpft. Die Bewegung muß alſo, wie das logiſche Werden, zum todten Reſultate des Gewordenen herabſinken; und das iſt die **Materie**. An ihrer **Zuſammenſetzung** beſitzt ſie die Continuität des Raums, an ihrer **Undurchdringlichkeit** die Discretion der Zeit. Ein Hier iſt durch jene Zuſammenſetzung abſolut auf das andere bezogen, und läßt nicht von ihm ab: die **Attraction**. Ebenſo ſchließt jedes durch ſeine Undurchdringlichkeit das andere von ſich aus: die **Repulſion**. Die Vielen wollen durch die Attraction Eins ſein, und ebenſo repellirt jedes Eins die andern wieder von ſich. Dieſes ewige Suchen der Einheit und dabei doch Selbſtſtändigbleiben der Vielen iſt die **Schwere**, der vollendete Begriff der Materie. Die Idee iſt hier, als innere Identität, das Band der Nothwendigkeit für die materiellen Theile; und dennoch bleibt jeder abſolut außer dem andern. Dieſe im abſoluten Außereinander zerfleiſchte Idee iſt der Fluch der Materie, die Unſeligkeit ihrer Sehnſucht, nach einer Einheit zu ſtreben, die ſie doch ewig nie erreichen kann.

β. Indem das repellirende Eins zugleich viele Eins attrahirt, ſo ſetzt es ſich als das Eine Eins derſelben und ſchließt die andern ebenſo Ein Eins bildenden Vielen als ſeine Grenze von ſich aus. Die Materie, in welcher die Schwere zum Daſein gekommen iſt, zerſplittert ſich alſo in viele Daſeiende, die gleichgültig gegen einander ſind und ſich ſo nur nach quantitativen Unterſchieden begrenzen; — die **Maſſen**, oder beſondern **Körper**. Wegen des abſoluten Andersſeins derſelben gegen einander ſind die Vielen im Verhältniß der **endlichen Mechanik** nur

äußerlich auf einander bezogen. Wenn ſie ſich bewegen, ſind ſie durch ein Anderes in Bewegung geſetzt: und wenn ſie in Ruhe ſind, ebenfalls, nach dem Geſetze der Trägheit. Jene äußerliche Urſache der Bewegung heißt der Stoß, und das Reſultat dieſer Ruhe der Druck. Weil der Körper durch den andern Gewalt leidet, leiſtet er ihm Widerſtand. Wie im logiſchen Mechanismus, gilt auch hier das Recht des Stärkern; und da dieſe Stärke nur auf größerer Quantität beruht, ſo wirft der größere Körper ſich zu einem Centrum auf, welches das Eine Eins iſt, worauf ſich die vielen Körper als unſelbſtſtändige Maſſen beziehen müſſen. Die Schwere macht ſich hier als innere Beſtimmung der Körper, im Gegenſatz zu ihrer blos äußerlichen Mechanik, wieder geltend. Durch den Druck (oder das Hangen) iſt der Körper vom Mittelpunkt der Erde entfernt; wird dies zufällige Hinderniß hinweggeräumt, ſo folgt er ſeinem freien innern Triebe, und ſtrebt durch ſeine inwohnende Schwere dem Centralpunkt zu. Der Fall iſt alſo eine relativ freie Bewegung. Er iſt im Urtheil der Schwere die logiſche Copula, die den einzelnen Körper, als das Subject, unter ſein allgemeines Centrum, als das Prädicat, ſubſumirt. Da der Fall mit der Unfreiheit beginnt, ſo iſt der durchlaufene Raum der erſten Secunde nicht durch den Begriff der Bewegung, die ein Verhältniß von Raum und Zeit iſt, beſtimmt, ſondern eine empiriſche Größe. Indem aber die Freiheit der Bewegung in der Folge eintritt, ſo muß ſie ſich auch ihrem Begriffe gemäß als das Werden der einfachen Zeit zum Raum darſtellen. Dieſes Werden, als ein immanentes, durch ſich ſelbſt hervorgebrachtes, kann nichts Anderes, als die Vervielfältigung der Zeit durch ſich ſelbſt ſein. Mit andern Worten, das von Galilei gefundene Geſetz des Falls iſt dies, daß die durchlaufenen Räume ſich wie die Quadrate der Zeiten verhalten. Der Wurf iſt nur eine zufällige Verbindung von Stoß und Fall, wodurch zwar ſchon die Verſtändigkeit der geradlinigten Bewegung in eine durch dieſe entgegengeſetzten Factoren gebildete Curve,

die Parabel, übergegangen iſt, die ſich aber noch nicht unendlich in ſich zurückzubiegen und die äußerſten Enden ihrer Schenkel zu verbinden vermag.

γ. Dies gelingt erſt in der abſoluten Mechanik oder der Aſtronomie, welche ſich als die Lehre von den Maßen der Natur ergeben wird. Im Fall dominirte das Moment der Attraction. Ein Körper iſt für ſich und ſelbſtſtändig, die andern unſelbſtſtändig und nur für Anderes. Das der Attraction entgegengeſetzte Moment des abſtracten Fürſichſeins, als unendliche Repulſion der Materie feſtgehalten, hat am Sternenhimmel ein geſondertes Daſein. Der vollendete Begriff der Bewegung, wo Attraction und Repulſion in abſoluter Identität und jede auf den Centralkörper bezogene Maſſe zugleich ein abſolut ſelbſtſtändiges Leben in ſich hat, iſt erſt das Sonnenſyſtem. Der Weg dazu, wo das Centrum noch kein realer Körper, ſondern ein mathematiſcher Punkt iſt, ſind die Doppelſterne, die ſich um einander bewegen. In der Bewegung der Körper des Sonnenſyſtems iſt das Suchen des Mittelpunkts untrennbar mit dem Fliehen desſelben verbunden. Die Bewegung, in welcher Attraction und Repulſion auf dieſe Weiſe zu bloßen Momenten herabgeſetzt ſind, bildet eine in ſich zurückkehrende Curve. Es iſt falſch, dieſe Momente als ſelbſtſtändige Kräfte zu fixiren: die Attraction als Centripetal=, die Repulſion als Centrifugal=Kraft. Jene identificirt man dann mit der Bewegung des Falls; wäre ſie allein, ſo würde die Erde der Sonne in der Richtung des Radius zufallen. Um dies zu vermeiden, nimmt man einen urſprünglichen Stoß an, der die Körper in die Tangente geworfen habe. Weil ſie aber immer aus der Tangente in den Radius, und aus dem Radius in die Tangente gezerrt werden: ſo nehmen ſie die Curve, als die mittlere Proportionale dieſer beiden Richtungen. Wir haben aber ſo eben geſehen, daß Stoß und Fall nur eine Parabel, deren Schenkel einander ins ſchlechte Unendliche entfliehen, zu bilden fähig ſind. Auch macht einer ſolchen Theorie Rouſſeau die für dieſelbe unbeantwortbare

Frage: Philosophe, montre moi la main qui a lancé les planètes sur la tengeante de leurs orbites. Es iſt überhaupt ganz ſchief, die Verhältniſſe der endlichen Mechanik, wie Stoß und Fall, auf die abſolute Mechanik des Himmels anzuwenden. Stoß und Fall haben einen terminus a quo und ad quem; ſie ſind endlich, die Bewegung iſt durch Anderes geſetzt. Hier aber haben wir immanenten Trieb, abſolut freie Bewegung, die ihre Quelle in ſich ſelbſt hat: eine wahre Unendlichkeit, die zugleich vollkommen in ſich beſchloſſen und beſtimmt iſt. Ein jedes ſich ſelbſt Bewegende iſt ewig, ein perpetuum mobile. Die in ſich zurückkehrende Curve hat keinen Anfang und kein Ende; in jedem Punkte iſt Beides verbunden, und darum iſt ſie ewig, wie Alles, —

Wo der Anfang und das Ende
Sich in Eins zuſammenſchlingt.

Die von Keppler aufgeſtellten Geſetze der himmliſchen Bewegung fließen nun nothwendig aus dieſen Prämiſſen. $\alpha\alpha$) Weil abſolut entgegengeſetzte Momente in dieſer Bewegung verbunden ſind, ſo müſſen Repulſion und Attraction, die Ruhe des Außereinander und die Bewegung zur Einheit, jetzt als Momente, aber auch nur als Momente, unterſchieden werden. Jemehr die Körper ſich dem Perihelium nähern, deſto ſchneller wird ihre Bewegung, die in der Sonnennähe den höchſten Gipfel erreicht hat, und dann wieder zu größerer Langſamkeit umſetzt, welche, im Aphelium wiederum auf die Spitze getrieben, denſelben Proceß von neuem beginnt. Der Centralkörper nimmt alſo den Einen Brennpunkt ein, und der andere Brennpunkt gehört dem Körper der Peripherie. Die Geſtalt der Bahn iſt daher, nach der erſten Keppleriſchen Analogie, die Ellipſe, oder die Eilinie. $\beta\beta$) Da der durchlaufene Raum keine gerade Linie, ſondern eine in ſich zurückgebogene Curve bildet, ſo kann er nur durch ſeine Beziehung auf den Mittelpunkt genau beſtimmt werden; er iſt alſo ein Verhältniß des Bogens zum Radius Vector. Die ungleichförmige Bewegung muß nun aber doch, in ihrem Daſein, als

Gleichheit erſcheinen; denn ſie iſt, ungeachtet des in ihr erſcheinenden Gegenſatzes, dennoch die ſich ſelbſt verdoppelnde Einfachheit der Zeit. Die Zeit wird nicht mehr, wie im Fall, blos in einer geraden Linie als Raum zum Quadrat erhoben; ſondern das realiſirte Quadrat des Raums iſt die Fläche. In gleichen Zeiten werden daher nach der zweiten Keppleriſchen Analogie gleiche Flächen, d. h. gleiche Sectoren abgeſchnitten. $\gamma\gamma$) Die Zeit iſt auf dieſe Weiſe ſelbſt keine empiriſche Größe mehr, wie im Fall, ſondern als Quadrat geſetzt; ſie kann ſich nun zum ganzen Raum, d. h. zur Größe der Bahn oder zur Entfernung vom Centrum, nur durch Erhebung in die nächſt höhere Potenz verhalten. Das ſich durch ſich ſelbſt potenzirende Quadrat der Zeit iſt der Cubus. Darin gründet die dritte Keppleriſche Analogie, wonach die Quadrate der Umlaufszeiten ſich wie die Cubi der mittlern Entfernungen verhalten.

Zur Totalität des Sonnenſyſtems gehört aber mehr, als blos das Verhältniß der Körper der Peripherie zum Centralkörper. Das Sonnenſyſtem iſt ein vollſtändiger Schluß, wo der Centralkörper, die Sonne, als der Körper der abſtracten Allgemeinheit, ſich auf die Körper der Einzelnheit, die Planeten, welche Centralkörper und peripheriſche Körper zugleich ſind, durch den medius terminus der Körper der Beſonderheit bezieht, die nur Körper der Peripherie, aber an die Extreme vertheilt ſind (E—B—A). Der der Sonne zugehörige Theil der Mitte ſind die Kometen: der den Planeten gehörende, die Monde. Ebenſo iſt der Planet aber auch die Mitte, weil er Centrum und Peripherie, und zwar in untrennbarer Einheit, iſt (A—E—B). In Wahrheit endlich iſt erſt die Sonne der medius terminus, als der allgemeine Mittelpunkt des ganzen Syſtems (B—A—E). So erhalten die Figuren der Schlüſſe eine inhaltsvollere Bedeutung, als in der formellen Logik, wo nur die erſte Figur allgemeine Gültigkeit hat und richtige Schlüſſe zu gewähren vermag. In der Sonne iſt die Rotation um ihre eigene Axe für ſich geſetzt,

als Zeichen ihrer Selbſtſtändigkeit. Im Planeten iſt die Rotation um ſich (der Tag) völlig von der Rotation um die Sonne (das Jahr) unabhängig; wodurch der Planet ſich auch von dieſer Seite her als die wahre Totalität erweiſt. Im Monde dagegen iſt die Rotation um die Axe ganz abhängig von der Rotation um den Planeten, und dauert ebenſo lange; denn der Mond dreht dem Planeten immer dieſelbe Seite zu, zum Beweiſe, daß ihm die Selbſtſtändigkeit, ſich von der Axe ſeines Centralkörpers loszureißen, gänzlich fehlt.

b. Hiermit iſt das Sonnenſyſtem zu qualitativen Unterſchieden gekommen, und die Mechanik in die Phyſik übergegangen. Dem blos Maſſenhaften ſteht jetzt die Form, als das innere Weſen und der realiſirte Einheitspunkt der Materie, gegenüber; und an die Stelle der Kategorien des Seins treten die Kategorien des Weſens.

α. Die allgemeinen Formen der Materie ſind die allgemeinen Individualitäten der Phyſik.

א. Als freie Körperlichkeiten ſind ſie die qualitativ beſtimmten Himmelskörper. Die Sonne und die Sterne, als reine Allgemeinheit und Identität mit ſich ſelbſt, ſind die Körper der abſtracten Identität, und ſomit des Lichts. Das Unglück der Schwere iſt aufgelöſt, und im abſolut Leichten die exiſtirende Einheit der Materie geſetzt. Die Körper des Gegenſatzes ſind der Komet als eine kernloſe Dunſtmaſſe, die oft auch wieder aus einander ſtäuben mag, und der Mond als der Körper der Starrheit, des Verbrennlichen: jener die Möglichkeit des Waſſers, dieſer des Feuers. Der Körper des Grundes endlich iſt der Planet, die Erdigkeit, in welchem die übrigen Qualitäten als deſſen Momente enthalten ſind.

ב. Die ſo zu Momenten des Planeten herabgeſetzten freien Qualitäten ſind die phyſicaliſchen Elemente; der Planet iſt daher erſt wahrhaft Proceß, das realiſirte, thätige Weſen, weil er eine Totalität von Unterſchieden an ſich, als dem zu Grunde

liegenden Subſtrate, darſtellt. Das Moment der abſtracten Identität, aber nicht mehr als paſſive Allgemeinheit, ſondern als negative, verzehrende, auf die Beſonderheit bezogene Allgemeinheit, iſt die Luft, das verdachtlos ſchleichende Element. Die Elemente des Gegenſatzes, als das für ſich ſeiende, nicht mehr allgemeine, ſondern individualiſirte Verzehren, das im Verzehren ſich ſelbſt verzehrt, iſt das Feuer: das gleichgültige Außereinanderfallen, das Waſſer, als das Element der Neutralität. Die Erde endlich iſt die feſte Grundlage, an welcher dieſe Unterſchiede in einander übergehen.

ג. Die Manifeſtation dieſes Umſchlagens iſt das Leben der Erde. Als innere Totalität erzeugt ſie elaſtiſche Dämpfe im Erdbeben, Feuer in den Vulcanen, Waſſer in den Quellen. Als exiſtirender Gegenſatz, ſpannt ſie ſich im meteorologiſchen Proceſſe zu dem Extreme des Kometariſchen in der Wolkenbildung, welcher die zu dem ausgetrockneten Kryſtall des Mondes gewordene Erde gegenüberſteht. Die vollkommenſte Auflöſung dieſes Gegenſatzes, das Dürſten der heißen Erde, wie Euripides ſagt, nach dem Quell der Wolke iſt das Gewitter. Luft als Winde, Feuer als Blitz, Waſſer als Regen treten hier in Kampf und wechſeln mit einander ab. Die Atmoſphäre geht in den Atmoſphärilien ſogar bis zur Bildung eines irdiſchen Kernes fort. Auch für die Würdigung dieſer Phänomene darf die Elektricität der Stuben nicht auf die des Himmels übertragen werden, obgleich der Philoſoph am wenigſten wird in Abrede ſtellen wollen, daß alle Naturerſcheinungen dennoch einen gemeinſamen Quell haben.

β. Da die Erde als Grund die Totalität der Formen iſt, ſo hat ſie die Materie als die Grundlage der Formen an ſich ſelbſt. Die ſchwere Materie tritt daher in Beziehung zu der Formbeſtimmtheit und wird durch dieſelbe modiſicirt. So haben wir den Kampf der Individualität mit der Schwere.

א. Im ſpecifiſchen Gewicht beſtimmt die Form durchaus die Maſſe, indem je nach der verſchiedenen Intenſität das

Verhältniß des Volumens zum Gewicht ein anderes iſt; — die Dichtigkeit. Das Gold, welches neunzehnmal ſchwerer, als das Waſſer iſt, hat darum nicht neunzehnmal mehr Atome, das Waſſer neunzehnmal mehr Poren; ſondern das Verhältniß iſt ganz dynamiſch zu faſſen. Der Raum iſt in jedem Körper abſolut erfüllt wegen ſeiner Continuität, aber die Raumerfüllung iſt in dem Einen Körper intenſiver, als in dem andern: wie im Waſſer, das ſchwach mit blauer Farbe gefärbt iſt, an jedem Punkte ebenſo gut noch Farbe iſt, als bei der dunkelſten Färbung.

ב. Im mechaniſchen Verhältniß zweier Körper gegen einander bringt die Form gleichfalls einen Unterſchied hervor. Das Inſichſein jedes Körpers und der Widerſtand gegen die Einwirkung des andern zeigt ſich als eine durch ſeine Qualität beſtimmte quantitative Cohärenz. Wenn nun dieſer Grad des Widerſtandes überwunden iſt, und die Cohärenz des Körpers der Einwirkung des andern weichen muß: ſo gibt die in der Auflöſung derſelben zum Vorſchein kommende innere Structur des Körpers ſeine Eigenthümlichkeit zu erkennen, indem er verſchiedenartig bricht; — die qualitative Cohäſion. Der ſich als Punktualität zerſplitternde Körper beſitzt Sprödigkeit: der die Linealität bewahrende, Zähigkeit: der ſich als Fläche erhaltende Dehnbarkeit, worin die Cohäſion im Nachgeben doch zugleich gewiſſermaßen widerſteht.

ג. Die Wiederherſtellung der Form aus dem mechaniſchen Eindruck des andern Körpers iſt die Elaſticität: das Herausſpringen aber der Form aus dieſem fremden Drucke und der Schrei ihres Entſetzens, der Klang: die gänzliche Auflöſung endlich der Materialität und ihre abſolute Weiche für die Manifeſtation der Form in ihr, die Wärme.

γ. Die ſchwere Materie, innerhalb der unorganiſchen Phyſik ſelbſt den Beſtimmungen der Form unterworfen und ſich nach ihr ſogar der Richtung der Schwere zuwider bildend, iſt die totale Individualität oder die Geſtalt.

א. Die allgemeine Bedingung der Geſtalt, als die abſolute Empfänglichkeit der Materie für die Form, iſt die ſich kugelnde Flüſſigkeit, das Reſultat der Wärme, die geſtaltloſe Geſtalt. Dieſer Möglichkeit der Geſtalt ſteht die abſtracte Thätigkeit des Geſtaltens, das Ineinanderbewegen der Gegenſätze, aber nur als abſtracte Unruhe des Bewegens, die noch zu keinem Reſultate kommt, gegenüber: der Magnetismus, die naive Darſtellung der Idee im Materiellen. Entgegengeſetztes eint ſich, und Identiſches flieht ſich; und die wahre Identität erſcheint nur als ein Mittleres außerhalb der Extreme. Nordpol, Südpol und Indifferenz-Punkt haben noch eine vereinzelte Exiſtenz. Daß die bewegliche Linie des Magnetismus ſich in die abgerundete Geſtalt der Kugel verſenkt, und ſomit eine regelmäßige Geſtalt erzeugt, iſt der Kryſtall, deſſen einfachſte Form das Frieren des Waſſers iſt, die Flucht der Wärme und mithin die wiederum negirte Auflöſung der Geſtalt.

ב. Die Geſtalt, als Totalität der Unterſchiede, hat die freien phyſicaliſchen Formen zu ihren Momenten herabgeſetzt. Das Licht in jungfräulicher Berührung mit der Finſterniß erzeugt die Durchſichtigkeit des Kryſtalls, in abſoluter Vermählung aber mit derſelben die Farbe; dieſe iſt das ſpeculative Dritte, aus Licht und Finſterniß Entſprungene, wie Göthe den Alten zufolge behauptete, nicht, wie Newton wollte, ein aus dem abſtracten Lichte Ausgeſchiedenes. Denn das Licht, als abſtracte Identität, enthält noch keine Unterſchiede in ſich: ſondern findet ſie nur außer ſich, im Finſtern. Das Licht als eine zur ſelbſtſtändigen Materie gewordene Eigenſchaft der Dinge iſt das Metall, das geronnene Licht; aller Färbeſtoff hat eine metalliſche Grundlage. Die ſpecificirte Luft des Körpers iſt ſein Geruch, und als ſelbſtſtändige Materie der Schwefel: das ſpecificirte Waſſer der Geſchmack, als ſelbſtſtändige Materie aber das Salz. Die oberflächliche Spannung der Körper nach dieſen ihren Gegenſätzen der Geſtaltung iſt die Elektricität, welche auf der ganzen Oberfläche, wie der Magnetismus nur in

der Linie, wirkt. Entgegengeſetztes Licht, Anfänge von Geruch und Geſchmack ſind die Wirkungen dieſes Proceſſes, gegen den ſich aber der Körper noch in ſeiner Selbſtſtändigkeit erhält.

3. Wenn die Elektricität der zerbrochene Magnetismus war, indem in ihr die entgegengeſetzten Pole ſelbſtſtändige Körper ſind, an welche die poſitive und negative Elektricität vertheilt iſt, und ebenſo der Indifferenzpunkt, als die Exploſion eines indifferenten Lichts, für ſich exiſtirt, ſo iſt der chemiſche Proceß dagegen die Totalität des Geſtaltens. Wir haben zwei ſelbſtſtändige Körper, die mehr dem einen oder dem andern Extreme angehören, dem Metall oder dem Schwefel, ſich in einem indifferenten Medium begegnen, und durch Aufgebung ihrer abſtracten Einſeitigkeit, in die ſie das Medium zerſetzen, zu einem dritten Körper ſich verbinden, der die Totalität und Neutralität der Gegenſätze iſt; — der dynamiſche Proceß in ſeiner höchſten Vollendung. Der chemiſche Proceß verläuft ſich in einer Stufenfolge mehrerer Momente. Die Spannung zweier differenter Metalle endet im Galvanismus mit der Oxydation der Einen Seite. Das Metall, als ein auf naſſem Wege durch Zerſetzung des Waſſers Verkalktes, iſt nun geeignet, Moment der Totalität des neutralen Körpers zu werden. Durch den Feuerproceß, welcher eine Zerſetzung der Luft iſt, wird ebenſo die ſchwefelichte Seite auf trockenem Wege zur Säure begeiſtet. Die Identität des Alkali mit der Säure iſt das Salz, die totale, durch Veränderung aller phyſicaliſchen Eigenſchaften ſich producirende Geſtalt. Durch die Wahlverwandtſchaft tauſchen zwei Salze das eine ihrer Elemente gegen einander aus. Die weitern Proceſſe ſind der umgekehrte Weg: Rückgänge zu den Säuren, Alkalien und ihren Radicalen.

c. Daß nun dieſe Geſtaltung und Wiederauflöſung der Geſtalt an einem und demſelben Subjecte vorgehe, ſo daß nicht verſchiedene Subjecte in ſucceſſiven Abſätzen verſchiedene Producte erzeugen, ſondern das Eine und ſelbe Subject, als Selbſtzweck, Anfang, Mitte und Ende des Proceſſes iſt, und ſo nur ſich ſelbſt

producirt: iſt das organiſche Naturproduct oder das Leben, welches die **Organik** betrachtet.

α. Im **geologiſchen** Organismus iſt es wohl Ein Subject, das ſich in ſeine Rieſenglieder aus einander gelegt hat; auch iſt es nicht in eine Vielheit von Proceſſen aus einander geriſſen. Aber das Subject ſelbſt und ſein Proceß fallen noch aus einander, indem der Proceß als ein vergangener erſcheint, der ſein Subject als das todte Reſiduum des Lebens, als die blos allgemeine Individualität der Erde, zurückgelaſſen hat, wie vorausſetzt.

ℵ. Das **Urgebirge** als das innere Knochengerüſt dieſes Organismus iſt der erſtarrte Kryſtall des Lebens, und als ſolcher eine Totalität von Beſtimmungen. αα) Das **Kerngeſtein**, als der Granit und ſeine mannigfaltigen Formen und Abweichungen, iſt der vollſtändige Kryſtall der Kieſelformation, der (wenn wir nur die reinſte Geſtalt des Granits feſthalten) im Quarz das Punktuelle, im Glimmer das Flächenhafte, im Feldſpath das kryſtalliniſche Element ausgebildet hat. Denn die Unterſchiede können, in dieſem Außereinander des Lebens, nur Figurationen des Raumes ſein. ββ) Das **Schaalgeſtein** oder Mittelgebirge, das erſte Hervortreten der Thonformation, gehört der Fläche an, ſelber in den verſchiedenen Formen des Urſchiefers die drei räumlichen Unterſchiede wiederholend. γγ) Das **Uebergangsgeſtein** endlich, welches in Punktualität ſich verliert, iſt das Hervortreten der Kalkformation, die Neutralität und Durchdringung dieſer Momente, welche nichtsdeſtoweniger als Porphyr, Trapp, Marmor u. ſ. f. auch in dieſer dritten Form die Totalität jener räumlichen Beſtimmungen darſtellt. Wegen des Neutraliſirens der Gegenſätze ſind dieſelben nicht mehr als Momente innerhalb der Einheit gehalten, ſondern treten ſchon hier, ſpäter immer mehr, als abſtracte Gegenſätze außerhalb dieſes ſteinigten Gebildes hervor, als Metalle, Schwefel, Kryſtalle, überhaupt alle Foſſilien.

ב. Ueber dieſe vorausgeſetzte Grundlage (subjectum) des Proceſſes, welche als ſolche nicht in der Zeit entſtanden iſt,

ſondern als Totalität gleichzeitiger Beſtimmungen der Urzeit angehört, legten ſich nun die Reſultate eines vergangenen, durch den Gegenſatz des Feuers und des Waſſers hervorgerufenen Proceſſes: die Flötzläger oder die ſecundären Bildungen. $\alpha\alpha$) Weil hier die Totalität der Beſtimmungen in zeitliche Aufeinanderfolge aus einander gezogen iſt, ſo lagerten ſich die Maſſen unter den ganz abſtracten räumlichen Beſtimmungen ab. Die erſte Wuth der ſtürmiſchen Waſſer, welche die höchſten der Urzeit angehörigen Berggipfel der Erde zertrümmerte, erzeugte das Todtliegende, ein unordentliches Conglomerat, wo die Maſſen aus großen Bruchſtücken der Berge beſtehen, die in Weiſe der bloßen Punktualität an einander gefügt ſind. Nachdem in dieſer erſten Periode die Abſetzung des Todtliegenden auf der geſammten Erde vor ſich gegangen war, ein Beweis für die allgemeine Verbreitung des Neptunismus auf ihrer ganzen Oberfläche, der Vulcanismus ſich dabei aber ebenſo thätig zeigte, indem er die üppigſte Vegetation des Nordens verſchlang, während er im Süden ein vulcaniſches Feſtland gebar: ſo ſpannte ſich $\beta\beta$) Neptunismus und Vulcanismus in den Gegenſatz des Nord- und Südpols der Erde. Im Süden wüthete in dieſer zweiten Evolution die ungeheuerſte Kette von Vulcanen fort, während im Norden der Neptunismus bei ruhiger gewordenen Gewäſſern durch das langſamere Abſetzen der eigentlichen Flötzläger überwog. Jetzt wurde das Süßwaſſer durch die ungeheuren Auflöſungen, die es erhalten hatte, zum Salzwaſſer des heutigen Oceans, aus welchem ſich allmälig, je nach der Schwere der Niederſchläge, Sandſteinläger aus der Kieſelerde, Thonläger aus der Thonerde, und Kalkläger aus der Kalkerde, die im Waſſer aufgelöſt waren, über die granitiſche Urfeſte legten. Dieſe eigentlichen Flötzläger repräſentiren das abſtracte Moment der flächenhaften Formationen. So ſtieg nach und nach das Land im Norden, und in gleichem Maße floß der Ocean nach Süden, wo die Flötzläger fehlen, zurück, bis $\gamma\gamma$) in der dritten Entwickelung der

ſecundären Bildungen alle Momente, die im Granit an ſich oder urſprünglich vereinigt waren, durch den wieder hervortretenden Zuſammenſtoß des Neptunismus und Vulcanismus aus ihrem abſtracten Außereinander noch einmal ſich in ſich zuſammenneh= men, gegenſeitig durchdringen, und ſo den nicht urſprünglichen, ſondern hervorgebrachten Kryſtall des Baſaltes bilden. Der Baſalt iſt die geſetzte Totalität des Steins; er iſt über die ganze Erde verbreitet, und durchdrang und ſpaltete mit ſeinen Kegeln alle Formationen, wobei gleichzeitig der Vulcanismus neben und an die Stellen der urſprünglichen Spitzen neue Berggipfel und Ketten hervortrieb, und der Neptunismus durch Einſchnitte in dieſelben die Thäler bildete und an die Stelle der urſprünglichen Keſſel ſetzte. Die breite Erdbruſt des Nordens conſolidirte ſich; und die Vulcane des verſunkenen Feſtlandes im Süden ſind die Zeugen einer von den Wellen übermannten Welt.

3. Dieſer Proceß iſt aber im aufgeſchwemmten Lande, oder den tertiären Bildungen noch ein gegenwärtiger. In ihnen iſt das Subject des Proceſſes wieder mit dem Proceſſe ſelbſt zuſammengeſchloſſen: ſie alſo ein ſo Urſprüngliches, als das Urgeſtein. Das Flächenhafte, welches die Hauptbeſtimmung der ſecundären Bildungen überhaupt war, läuft hier in allen den drei Formationen ins Punktuelle als Mergel, Torf, Muſchlichtes aus, und hat ſich jetzt zur gänzlichen Neutralität reſumirt. Da nunmehr die Erde als thätige Totalität geſetzt iſt, ſo iſt das höchſte Product des aufgeſchwemmten Landes die fruchtbare Erde (humus), die aber, als zugleich das Erſte, ſchon in der Urzeit den Urgebirgen auflag und z. B. im Süden noch in dieſer Stunde unmittelbar aufliegt. Die Erde ſtrebt aus ſich ſelbſt den Proceß der Lebendigkeit zu erzeugen, und den Leichnam des Lebens wie= der aufzuerwecken. Ueberall bedeckt ſich der nackte Felſen mit Mooſen, das Meer blüht u. ſ. w. Das allgemeine Individuum iſt durch die Durchdringung ſeiner Momente individuelles Leben geworden.

β. Die an jedem Punkte ausbrechende Lebendigkeit, das Pulluliren der Individualität, das Leben, als die Zerſplitterung in eine unendliche Menge von Individuen, iſt der vegetabiliſche Organismus. Jeder Theil der Pflanze iſt das ganze Individuum, jeder Zweig der ganze Baum. Die Beſtimmtheiten dieſer Theile gegen einander ſind gleichgültige: die Krone kann Wurzel, die Wurzel Krone werden. An dieſer Identität feſtgehalten zu haben, iſt der große Gedanke der Göthe'ſchen Metamorphoſe der Pflanze. Als dieſe Wiederholung iſt die Pflanze im Wachsthum nur Production neuer Individuen, das Leben kommt in ihr ſtets außer ſich; denn wahres Inſichſein der Individualität erfordert abſolute Einheit des Individuums. In der Pflanze fallen, wegen der Vielheit der ſich an ihr erzeugenden Individuen, der Proceß des Individuums und der der Gattung noch zuſammen; doch treten ſie auch, als ein Ueberfluß der Natur, als unterſchiedene Proceſſe innerhalb deſſelben Individuums auf.

א. Der Geſtaltungsproceß, als innerer Proceß des Individuums mit ſich ſelbſt, iſt theils der Wachsthum der Pflanze und die fortgehende Erzeugung des Holzes in ihrer Verholzung, theils der Kreislauf des Lebensſaftes, theils die Erzeugung eines neuen Individuums als Knospe.

ב. Der Aſſimilationsproceß oder der Proceß nach Außen iſt das Einſaugen der Elemente, des Lichts, der Luft und des Waſſers, durch Blatt, Rinde und Wurzel, als eine noch nicht individualiſirte Intusſusception; woraus Farbe, Geruch und Geſchmack entſtehen.

ג. Der Gattungsproceß der Pflanze ſtellt ſich in der Blüthe, der Frucht und dem an das Faulen der Frucht geknüpften Reifen des Samens im Kerne dar.

γ. Die Rückkehr des Organismus zur für ſich ſeienden Einzelnheit iſt der thieriſche Organismus; erſt er hat unterbrochene Intusſusception, freie Locomotion, Empfindung, und in ſeinen höhern Gebilden innere Wärme und Stimme.

ℵ. Das Individuum als den Ausdruck des allgemeinen Typus des thieriſchen Organismus beſchreibt die Anatomie und Phyſiologie. Die Dreiheit der Proceſſe gewinnt erſt hier ihre reale Bedeutung.

αα. Der Geſtaltungs-Proceß beruht 1) auf den drei Momenten der Senſibilität als des Inſichſeins des Organismus, der Irritabität als der Erregung durch ein Äußeres und der Einwirkung auf daſſelbe, und der Reproduction als der Rückkehr des Organiſchen aus dem Andersſein zu ſich ſelbſt. Wie dieſe drei Beſtimmungen flüſſige Momente des Begriffs als Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſind: ſo ſind ſie 2) exiſtirende Syſteme, als Nerven-, Blut- und Verdauungsſyſtem. Jedes dieſer Syſteme iſt das Ganze, durchdringt den Organismus und iſt an jedem Punkte deſſelben gegenwärtig. So iſt erſtens im Nervenſyſtem die Senſibilität, als bloße Vorausſetzung der Empfindung und abſtractes empfindungsloſes Inſichſein des Organismus, das Knochenſyſtem: als bezogen auf Außen nach dem Moment der Irritabilität, die Nerven der Sinne und des Gehirns: als Rückkehr der Senſibilität in ſich zur Reproduction, die Ganglien des Unterleibes. Das Blutſyſtem iſt zweitens der Mittelpunkt des ganzen Organismus. „Das Blut, die Identität aller Gegenſätze, iſt der fließende Leib, die Einheit des ganzen bildenden Lebens; alle Theile der ganzen Organiſation ſtehen mit ihm in unmittelbarer Beziehung und Wechſelwirkung. Es iſt der Grund, aus dem ſich Alles hervorbildet, und in dem alle Theile wieder zu Grunde gehen. Es iſt die ewige Wiederholung des Entſtehens und Vergehens im Organismus ſelbſt: man könnte ſagen, die körperliche abſolute Negativität.“[1] Das Blutſyſtem in ſich als Senſibilität iſt die Muskel, das als Irritabilität nach Außen gewendete Blut das arterielle Syſtem, die reproductive Rückkehr des

---

[1] Schultz: Grundriß der Phyſiologie, S. 76.

Bluts zum Herzen das venöſe Syſtem. Drittens iſt das Verdauungsſyſtem als Drüſen- und Hautſyſtem die unmittelbare Reproduction, als Verhältniß nach Außen das Leberſyſtem, und als Rückwirkung auf ſich ſelbſt der Darmkanal. Dieſe drei Syſteme haben aber 3) in der äußern Geſtalt des Thiers, das dadurch zum insectum wird, auch eine unterſchiedene Exiſtenz als Kopf-, Bruſt- und Unterleibshöhle, denen ſich am Kopfe die Organe der Senſibilität, an der Bruſt die Hände als die Organe der Irritabilität, am Unterleib die Geſchlechtstheile als die Organe der Reproduction anſchließen.

ββ. Der durch die Irritabilität vermittelte Aſſimilationsproceß iſt erſtens, als der Proceß der Senſibilität nach Außen, der theoretiſche Proceß der Sinne; zweitens, als irritabler Proceß, der praktiſche Proceß des Aus- und Einathmens durch das Lungenſyſtem, — das Verhältniß zur Luft: ſo wie im Durſte, zum Waſſer. Der Aſſimilationsproceß als Reproduction iſt drittens die Ernährung, welche die allgemeine Macht des Organiſchen übers Unorganiſche beweiſt, indem jenes dadurch ſich als Selbſtzweck zu erhalten im Stande iſt. Die Speiſe, mit Speichel verbunden, wird unmittelbar in animaliſche Lymphe verwandelt, wenn auch zur eigentlichen Verdauung längere Zeit erforderlich iſt. Die Galle als das animaliſche Feuer durch die Leber aus ihrem Inſichgekehrtſein, welches ſie in der Milz hatte, befreit, und zum thätigen Verzehren geeignet gemacht, iſt der Zorn des Organiſchen, wodurch es alle in es geſetzte Fremdheit vertilgt. Der Schluß dieſes Proceſſes iſt die Secretion, als das Ueberwinden und Fortſchaffen der eigenen Mittel, welche das Organiſche aus ſich ſelbſt zu dieſem Proceſſe verwendet hatte.

γγ. Indem das Organiſche das Unorganiſche zu ſich ſelbſt gemacht hat, verhält es ſich im Andern ſeiner nur zu ſich ſelbſt. Dieſe Rückkehr in ſich iſt der totale Proceß des Individuums, die verwirklichte Reproduction. Erſtens wird das Unorganiſche

zu einem Mittel des Daſeins für das Lebendige im Kunſttriebe umgeſtaltet: in der Metamorphoſe iſt zweitens das Individuum ſelbſt der Gegenſtand des Bildens durch das Individuum; das Bewußtſein der Gattung tritt aber erſt drittens im freien Verhältniß zweier Individuen als Gattungsproceß auf.

ב. Die Idee des Organismus, die wir bisher als Urtypus des Individuums betrachteten, erſcheint in ihrer Verwirklichung in ihre Momente aus einander geriſſen; — die Zoologie. Die Reproduction, als die Totalität des Lebendigen, iſt ihm das Nothwendigſte, und kann nicht fehlen; ſie erſcheint im Polypen, der niedrigſten Stufe des Organismus, für ſich, ohne Empfindung und freie Ortsveränderung. Doch auch, wo die Totalität der organiſchen Functionen ſchon geſetzt iſt, erſcheinen ſie anfänglich noch nicht alle mit gleichem Rechte. $\alpha\alpha$) Die niedrigſten Thiere ermangeln noch der Rigidität eines Rückenwirbels oder Knochenſyſtems; auf dieſer Stufe ſtehen die Würmer, wo die innere Organiſation, und die Inſecten, wo die äußere Organiſation überwiegt. $\beta\beta$) Ferner kommt, wo dieſe beiden Seiten ſich das Gleichgewicht halten, das Knochengerüſt hinzu; ſtatt des weißen Saftes tritt gefärbtes Blut ein, aber noch iſt keine animaliſche Wärme und thieriſche Stimme vorhanden. Das ſind die Fiſche und Amphibien. $\gamma\gamma$) Wo alle dieſe Beſtimmungen ſich zeigen, haben wir die höchſte Klaſſe, die Vögel und Säugethiere, anzuerkennen. Der Geſchlechtsproceß iſt in den letztern zum vollſtändigen Gefühl der Gattung geworden.

ג. Die Medicin. Da das Individuum aber als natürliches, einzelnes der allgemeinen Idee der Gattung immer unangemeſſen bleiben muß, ſo geht es an dem Kampfe mit derſelben unter; darin liegt die Nothwendigkeit der Krankheit und des Todes. Die Geſundheit, als das Flüſſigſein der Functionen aller Glieder, iſt zerſtört, wenn Ein Glied ſich von der Lebensthätigkeit des Ganzen iſolirt und ein eigenes Leben für ſich zu führen ſtrebt. Der Organismus ſchließt ſich dann gegen die

Außenwelt ab, lebt und zehrt nur von ſich. Die Simultaneität der Functionen wird zu einer Succeſſion, indem nach und nach, im Fieber, Froſt als die Thätigkeit des Nervenſyſtems, Hitze als die des Blutſyſtems, Schweiß als die der Reproduction hervorbrechen. Doch iſt das Fieber auch das Zeichen der Kriſis und der Beſſerung, indem die Succeſſion immer noch auf Continuität der Functionen deutet. Die Arznei iſt ein Gift (*φάρμακον*), ein Unverdauliches, um den Organismus aus ſeiner Melancholie heraus zu reißen und durch Erregung der ſchlafenden Kraft ihn wieder mit der Außenwelt in Berührung zu bringen. Die Lebenskraft muß ſich durch dieſen Reiz verdoppeln, um nicht nur ihr eigenes Inſichſein, ſondern ebenſo das äußerlich Dargebotene zu überwinden. Und wenn dieſe doppelte Anſtrengung ihr nicht mehr gelingt, ſo erfolgt der Tod.

3. Die Natur kommt nur bis zu dieſer abſtracten Negativität; die Idealität aller Momente liegt jenſeits ihres ſelbſtſtändigen Beſtehens. Daß nun dieſe Idealität aller Momente zugleich die poſitive Einheit derſelben ſei, das iſt der Geiſt. So iſt die dritte Wiſſenſchaft des Syſtems die Philoſophie des Geiſtes, — der aus der Natur zurückkehrende, ſeiner ſelbſt bewußte logiſche Gedanke. Im Gegenſatz gegen die Natur ſteht der Geiſt unter der Kategorie der Freiheit. Die Geſtaltungen des Geiſtes ſind alſo nicht außer und neben einander; ſondern er iſt ſelbſt der Proceß, der ſie durchläuft und ſo zu ihrem concreten Ineinander gelangt. Als frei, iſt er nichts unmittelbar Vorausgeſetztes; er muß ſich erſt zu dem machen, was er iſt: beginnt alſo mit ſeinem Verhältniß zur Natur, als ein einzelner individueller Geiſt, um ſich darauf in ſeine wahre Subſtanz, welche der abſolute allgemeine Geiſt iſt, zu erheben.

a. Der ſubjective Geiſt, als herkommend aus der Natur, iſt einerſeits zwar die Idealität ihrer Beſtimmungen, in welcher das allgemeine Leben der Natur zur Weltſeele wird: andererſeits aber noch durch die Natur zugleich als ein unmittelbar einzelner beſtimmt.

α. Die **Anthropologie** betrachtet nun dieſe Naturbeſtimmtheit des Geiſtes. Um frei zu ſein, beginnt er mit ſeiner Unfreiheit, aus der er ſich nach und nach herauszuringen hat. So iſt er noch nicht Geiſt, ſondern **Seele**.

ℵ. Das Erſte ſind die **natürlichen Qualitäten** des Geiſtes. Das Menſchengeſchlecht iſt αα) ein ſolches durch das kosmiſche, ſideriſche und telluriſche Leben geworden. Die Stellung der Erde im Planetenſyſtem iſt vorzugsweiſe günſtig, um dieſe zur Geburtsſtätte des Geiſtes zu machen. Aber um dies zu ſein, mußte ſie dennoch ihre erſte Natürlichkeit aufgeben, und durch die große Revolution, die ſie betroffen, auch zum Wohnſitze des Geiſtes geeignet werden. In dieſer Kataſtrophe iſt es der **Geiſt des Menſchengeſchlechts** geweſen, der bewußtlos in den Tiefen der Erde gewühlt und ſich ſein Gehäuſe gebildet hat; ſo daß lediglich für den pſychologiſchen Standpunkt des ſubjectiven, bewußten Geiſtes das Menſchengeſchlecht als durch dieſe Revolution beſtimmt erſcheint (denn ſie liegt jenſeit des Bewußtſeins): von einem höhern Standpunkte angeſehen, iſt dieſe Begebenheit aber vielmehr umgekehrt die durch den Geiſt ſelbſt ſeiner Entwickelung nur vorausgeſchickte Bedingung. Dieſe allgemeine Beſtimmtheit des Geiſtes geht aber ββ) ferner zur Beſonderheit über. Die Momente des Begriffs exiſtiren als ſelbſtſtändige Geſtalten, und unterſcheiden ſich **zuerſt** als die allgemeinen und nothwendigen **Racenunterſchiede** des Menſchengeſchlechts: der **Neger**, oder der natürliche Geiſt als ſolcher; der **Mongole**, in welchem der Gegenſatz des Geiſtes gegen ſeine Natürlichkeit zum Bewußtſein kommt; der **Kaukaſier**, als der freie Geiſt. Dieſe großen Gruppen gehen **zweitens** in die zufällige Particulariſirung der **Local- und Völker-Geiſter** aus einander. **Drittens** aber kehrt das Menſchengeſchlecht als geiſtiger Unterſchied und lebendige Spannung in ſich ſelbſt aus jenen gleichgültigen, aus einander fallenden Verſchiedenheiten in dem **Geſchlechtsunterſchied** zur Totalität in ſich zurück: im

Weibe darſtellend die natürliche Innigkeit des Gefühls; im Manne, die aus der Entzweiung des Gedankens wieder hergeſtellte geiſtige Einheit. γγ) Die Naturbeſtimmtheit, als eine abſolut einzelne, iſt das Individuum, worin aber zugleich die geſetzte Totalität der Unterſchiede zum Vorſchein kommt, als Mannigfaltigkeit der Anlagen, Talente, als Genie, Temperamente, Idioſynkraſien u. ſ. f. Das ſanguiniſche Temperament, als das genießende, worin die Einheit mit der Natur ſich noch nicht aufgehoben hat, geht zu dem Gegenſatze des paſſiven Inſichgekehrtſeins des Geiſtes im melancholiſchen, und ſeiner thätigen Wirkſamkeit nach Außen im choleriſchen fort. Die beruhigte Totalität und das ſeiner ſelbſt gewiſſe Verhalten des freien Geiſtes, im Einwirken wie im Empfangen, iſt das phlegmatiſche Temperament: die wahrhafte Individualität aber, das gleichmäßige Schweben aller dieſer Unterſchiede und das einſeitige Hervortreten keines dieſer Momente.

ב. Da das Individuum Totalität iſt, ſo iſt es nicht an eine dieſer Qualitäten gebunden, ſondern zeigt den erſten Schimmer von Freiheit im Wechſel dieſer feſten Beſtimmungen; — die natürlichen Veränderungen der Seele. αα) Der ein für alle Mal vorübergehende Wechſel iſt der Verlauf der Lebensalter, wo das Individuum als Kind aus der genießenden Einheit mit der Natur, zur erſten Vorſtellung der objectiven Welt in der Zucht und der Belehrung des Knaben, endlich aber mit der Vollendung des Jünglingsalters in einen ideellen Kampf des eigenen Innern und ſeiner Ideale gegen die vorhandene, durch dieſelben aufzuhebende und umzugeſtaltende Wirklichkeit tritt. Der Mann ſtellt den wirklichen Kampf des Individuums mit der vorhandenen Welt dar; und erſt er, nicht der Jüngling, der nur ſich ſelber bildet, bringt ſie damit wahrhaft weiter, indem er ſich zugleich ihren Geſetzen unterwirft. Mit dem Aufheben dieſes Gegenſatzes und der Gewohnheit der Arbeit im ausgeführten Zwecke geht der Mann ins Greiſenalter über, welches ihn

zu einer geiſtigen Verſöhnung zurückführt. $\beta\beta$) Einen immer wiederkehrenden Wechſel zeigen die natürlichen Veränderungen im Gegenſatz des Naturlebens gegen das geiſtige Leben, als Schlaf und Wachen. Daß aber das Naturleben nicht blos als Traum im Schlafe zum Bewußtſein kommt, ſondern $\gamma\gamma$) beide Zuſtände ſich zu durchdringen und Eins zu werden trachten, iſt das magiſche Seelenleben. Unſere ganze Individualität iſt ein Product unſeres Zuſammenhangs mit der Natur. Durch tauſend Fäden ſind wir an dieſelbe geknüpft, und dieſe dunkeln Quellen bilden das Anſich unſeres Geiſtes. Was im geiſtigen Bewußtſein ſich in einer Succeſſion von Zeitmomenten herauswickelt, das iſt in dieſem Knäuel unſerer Exiſtenz zuſammengeflochten und nicht an das räumliche und zeitliche Außereinander gebunden. Indem dieſes dumpfe Naturleben ſich nun an den Tag des geiſtigen Bewußtſeins drängt, ſo haben wir die Zuſtände des Ahnens, des thieriſchen Magnetismus u. ſ. f. In dem Letztern iſt unſer natürliches Leben als das Bewußtſein einer andern Perſon geſetzt, und ſo unſer Sein, als ein gedoppeltes, an zwei Perſönlichkeiten vertheilt. Die äußerſte Zerriſſenheit und Krankheit des Bewußtſeins, wo dieſe zwei Perſönlichkeiten ſich im ſelben Individuum vereinen und in einander zu kneten ſuchen, iſt die Verrücktheit.

ɔ. Dieſe höchſte Spitze des Zwieſpalts iſt aber zugleich das Umſchlagen in die Einheit, und der Sieg des Geiſtes über das Natürliche, oder die Wirklichkeit der Seele im Leibe. Die Seele wohnt ſich $\alpha\alpha$) durch Gewohnheit, Abhärtung, Geſchicklichkeiten in den Leib ein, und wird in demſelben, als ihrem Organe, wirklich. $\beta\beta$) Die gewordene und ruhende Wirklichkeit der Seele im Leibe beſchreibt die Phyſiognomik. $\gamma\gamma$) Indem der Geiſt aber thätig bleibt, und dieſe fortgehende Verwirklichung des Geiſtes in dem Leibe auch zur Darſtellung kommt: ſo haben wir theils den pathognomiſchen Ausdruck, theils die Gebährde.

β. Dadurch, daß der Geiſt die an ihm ſeiende leibliche Natur überwunden, und ſich als freies Centrum in ihr conſtituirt hat, iſt er nicht mehr in die Natur verſenkt, wie dieſe ſich ihm gleichfalls als eine freie gegenüberſtellt; das Verhältniß des theoretiſchen Geiſtes, als des einen Theils der Pſychologie. Der Geiſt weiß die Natur nunmehr als identiſch mit ſich: und dieſe Identität hat er nur zu ſetzen.

א. In der Sinnlichkeit erſcheint dieſe Einheit als eine durch die Außenwelt hervorgebrachte. αα) In der Empfindung beginnen wir aber nicht mit dieſem äußerlichen Verhältniß beider Seiten, ſondern wir finden einen beſtimmten Inhalt unmittelbar in unſerm Geiſte; Empfindendes und Empfundenes ſind unmittelbar Eins, die Form des empfundenen Dinges erſcheint als die eigene Beſtimmung unſeres Geiſtes. Die Totalität der Qualitäten der Natur entſpricht der Fünfheit unſerer Sinne: das Licht dem Auge, der Klang dem Ohr, die ſpecificirte Luft dem Geruch, das ſpecificirte Waſſer dem Geſchmack, die Gediegenheit der ſchweren Materie mit ihren gröbern Unterſchieden dem Taſtſinn. ββ) Daß das Empfindende und Empfundene nicht unmittelbar eins ſeien, ſondern Subject und Object, Ich und Nicht-Ich, Selbſtbewußtſein und Bewußtſein aus einander treten, iſt die Anſchauung, — ein Bewußtwerden deſſen, was in der Empfindung an ſich vorhanden war. Das Ich iſt das Allgemeine, das Angeſchaute das Einzelne. Indem aber γγ) die Vielheit der Empfindungen ebenſo objectiv zu Einer Einheit verbunden iſt, als das Ich ſie ſubjectiv in ſeine Allgemeinheit ſammelt, ſo geht die Anſchauung in die Wahrnehmung über.

ב. Dadurch, daß das Ding ſelbſt ein Allgemeines geworden, iſt es fähig in das Reich des Geiſtes aufgenommen zu werden. Der Geiſt kehrt ſich von der Sinnlichkeit ab, und beſchäftigt ſich in der Einbildungskraft nur mit ſich ſelbſt. αα) Die ſinnlichen Bilder kann er in der Erinnerung aus dem Schachte ſeines Innern wieder ans Bewußtſein hervorrufen, und ſie durch

Vergleichung zu allgemeinen oder zu Vorſtellungen im Vorſtellungsvermögen erheben. ββ) Daß er für dieſe allgemeinen Vorſtellungen ſich wieder nach einem ſinnlichen Bilde umſieht und die Bedeutung durch ein Symbol darſtellt, welches in ſeiner Natürlichkeit den Inhalt der Bedeutung, ſo gut es geht, an ſich trägt, iſt das Geſchäft der Phantaſie. γγ) Wird der ſinnliche Ausdruck der Vorſtellungen nicht der Natur entlehnt, ſondern aus der Willkür des Geiſtes ſelbſt genommen, wobei das Natürliche nur als Medium, Element und Mittel erſcheint: ſo haben wir die Sprache, die nichts Anderes iſt, als das vollſtändige Syſtem der Zeichen für die Totalität unſerer Vorſtellungen. Das Aufbewahren dieſer Zeichen nennen wir das Gedächtniß; daß aber der Geiſt ſich ſelbſt zu einer Reihe ſolcher Zeichen macht, iſt das mechaniſche Gedächtniß, worin die äußerliche Objectivität des Zeichens und ſeine Bedeutung ſich abſolut durchdringen.

3. Die Bedeutung, die ſich von ihrer Objectivität nicht mehr unterſcheidet ſondern eine Innerlichkeit iſt, der ſelbſt das Sein zukommt, iſt das Denken. Es iſt αα) als Verſtand das Vermögen, die Vorſtellungen unter die reinen Kategorien oder Begriffe zu ſubſumiren, indem es, durch Beobachtungen und Verſuche, die Natur, in der Erfahrungserkenntniß, zu einem Reiche von Geſetzen erhebt. ββ) Die Beziehung des einzelnen Falls auf das allgemeine Geſetz iſt die Urtheilskraft, welche entweder, als ſubſumirend, für einen ihr gegebenen einzelnen Fall nach dem im Reiche der Erfahrung ihm entſprechenden allgemeinen Geſetze forſcht: oder aber, als beiſpielgebend, aus dem vorhandenen Geſetze einen demſelben adäquaten Fall ableitet. γγ) Da auf dieſe Weiſe im Beiſpiel Einzelnheit und Allgemeinheit durch das Denken abſolut identiſch geworden ſind, ſo haben wir die Vernunft, als die Selbſtbewegung des Allgemeinen, welches im Herabſteigen zum Einzelnen nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht, und ſich als ſpeculatives Wiſſen erhält; — das Denken, das ſich nun als alle Wirklichkeit weiß.

γ. Das Denken, welches auf dieſe Weiſe ſich zur Quelle der Wirklichkeit macht, iſt der Wille. Hier ſind nicht mehr die Dinge, ſondern der Geiſt iſt der Maßſtab; und damit ſind wir zum zweiten Theil der Pſychologie, zu der Lehre vom praktiſchen Geiſte, gekommen.

א. Als ſinnlicher Wille iſt er αα) einerſeits das praktiſche Gefühl, worin die Dinge, gegen den Maßſtab des Geiſtes gehalten, entweder ihm entſprechen oder nicht: das Angenehme und Unangenehme. ββ) Dieſer Wille iſt damit der Trieb, dieſe Unangemeſſenheit aufzuheben: und γγ) als der ausſchließliche Trieb, mit Hintanſetzung jeder andern Befriedigung, ſo daß dieſer beſtimmte Trieb ſich zum alleinigen und allgemeinen aufwirft, die Leidenſchaft.

ב. Die Allgemeinheit, die auf dieſe Weiſe in die Einzelnheit des ſinnlichen Willens gebracht worden, erhebt ihn in den reflectirenden Willen. αα) Der ſinnliche Inhalt des Triebes iſt noch nicht verſchwunden; aber die Leidenſchaft kann ihr Intereſſe, in welchen Trieb ſie will, legen. ββ) Sie iſt ſo die Willkür in der Wahl der Befriedigung der Triebe: damit aber nicht die wahre Freiheit, ſondern vielmehr die Sklaverei des Menſchen, indem er hierbei jedesmal einem Affecte dient. γγ) Die formelle Allgemeinheit des Denkens, in die ſich dieſer Stoff erhebt, iſt die Glückſeligkeit, der Verſuch, durch Läuterung und Unterordnung der Triebe, ſie ſämmtlich zu befriedigen.

ג. Der wahrhaft freie Wille will nun aber in den Trieben nicht ſie, ſondern nur ſich ſelbſt verwirklichen. Die Freiheit, welche die Freiheit will, iſt αα) die Perſon: gegen die ββ) die Sache etwas Unſelbſtſtändiges iſt; ſo daß γγ) der Menſch auf herrenloſe Sachen ein abſolutes Zueignungsrecht hat.

b. Die Freiheit, welche die Freiheit will, iſt der objective Geiſt, der Geiſt, der ſich zu einem Reiche des Intelligibeln macht, welches die Subſtanz des ſubjectiven oder endlichen Geiſtes iſt. Dieſer beginnt ſomit, ſeine Endlichkeit, die nichts

Perennirendes, ſondern vielmehr nur ein Durchgangspunkt iſt, aufzulöſen, und ſich in die Ewigkeit des abſolut allgemeinen Geiſtes zu verſenken. Der objective Geiſt, als ein beſonderer, iſt der medius terminus zwiſchen dieſen Extremen.

α. Die Perſon in der Jurisprudenz, א) unmittelbar in einer Sache verwirklicht, hat Eigenthum, das allgemeine Anerkanntſein der abſolut ausſchließlichen Perſönlichkeit. ב) Die Vermittelung des Eigenthums durch den beſondern Willen einer andern Perſon, wodurch Beider Wille zu einem gemeinſamen wird, iſt der Vertrag. ג) Daß aber der Wille, als Willkür des Einzelnen, in ſich ſelbſt gegen den allgemeinen Willen geſpannt iſt und das Daſein des freien Willens aufhebt, iſt das Verbrechen. Da aber die Aufhebung des freien Willens hier die eigene That des freien Willens iſt, ſo hat der Verbrecher durch Aufhebung des freien Willens zugleich ſeinen eigenen freien Willen aufgehoben. Die Wiedervergeltung, welche der Quantität nach dem Verbrechen gleichkommen muß, iſt nur die Manifeſtation dieſer Dialektik des Verbrechens ſelbſt. Doch da hier der allgemeine, die Wiedervergeltung vollziehende Wille noch nicht eine objective, ſondern als Rache nur eine pſychologiſche Exiſtenz im Verletzten hat: ſo iſt die Beurtheilung der Willkür deſſelben überlaſſen, damit aber ſelbſt ein Unrecht, und ſo der Proceß der Rache ein unendlicher.

β. Das Recht hat alſo noch keine äußere, objective Exiſtenz erhalten, ſondern bleibt im Innern des Subjectes eingeſchloſſen. Das Daſein der Freiheit iſt jetzt ihrem Begriffe adäquat geworden; und dies iſt der Standpunkt der Moral. א) Das Subject hat das Recht, nur das als das Daſein ſeiner Freiheit anzuerkennen, was in ſeinem Innern vorher als ſolches mit Wiſſen und Wollen, als Vorſatz und Abſicht, gegenwärtig war, oder (im Verſehen) doch hätte ſein ſollen; — die Zurechnung der menſchlichen Handlungen. Die menſchliche Handlung iſt auf dieſe Weiſe, ihrer Form nach, vollendet. ב) Das aber, um

weswillen ſie vollführt wird, iſt der Zweck, oder die materielle Abſicht derſelben. Die Thätigkeit will ſich ſelbſt befriedigen; und dieſe Befriedigung, als der allgemeine Zweck der Glückſeligkeit, iſt das Wohl des Einzelnen. Als vernünftiger Wille will der Einzelne aber nicht nur ſelbſtſüchtig ſein beſonderes Wohl, ſondern er continuirt ſich in den Geiſt der Andern, und macht, als geſelliges Weſen, ihre Zwecke zu den ſeinigen; er will das Wohl Anderer und Aller. ב) Dem Wohl fehlt die Allgemeingültigkeit, welche dem Rechte zukommt: dem Rechte der beſtimmte Inhalt des Zwecks, der im Wohle gegeben iſt; das Recht, als ſtrenges Recht, kann die Zwecke des Wohls verletzen. Daß nun das Recht zugleich als innerer, aus dem Subjecte fließender Zweck aufgefaßt werde, und dennoch ſeine Objectivität nicht verliere, iſt das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt. $\alpha\alpha$) Das Gute, als unmittelbare Einheit des Triebes mit der Vernunft, ſo daß dieſe, als das Beſtimmende, das mittlere Maß in der Befriedigung des Triebes ſetzt, iſt die Tugend. $\beta\beta$) Ebenſo ſind Trieb und Vernunft aber auch einander entgegengeſetzt: der Trieb daher als ein Negatives gegen das Gute zu beſtimmen. Das Gute, was um des Guten willen, mit Ausſchließung des Triebes vollbracht wird, iſt die Pflicht. Da aber das Gute nur am Triebe ſeinen Inhalt hat, ſo wird das pflichtmäßige Handeln, wenn es nicht ohne Inhalt bleiben will, zum Triebe zurückzukehren gezwungen. $\gamma\gamma$) Der Trieb iſt aber nun nicht mehr unmittelbar gut, ſondern ebenſo böſe; und dem Gewiſſen des Subjects fällt es anheim zu entſcheiden, welcher Trieb mit der Vernunft in Harmonie geſetzt werden kann, welcher nicht. Der Trieb an ſich aber iſt weder böſe noch gut, weil er das blos Natürliche iſt; er wird erſt zu Beidem durch ſeine Entgegenſetzung oder Unterordnung unter die Vernunft. Die Momente des Guten und Böſen ſind alſo dieſelben; aber durch das verſchiedene Verhältniß, worein ſie ſich zu einander begeben, werden ſie das Eine oder das Andere. Da aber die Uebereinſtimmung,

als eine durch Freiheit zu erzeugende, nur aus dem vorhergehenden Kampfe und Widerſpruche reſultiren kann: ſo iſt darin die Frage nach dem Urſprung des Böſen erledigt, und die Nothwendigkeit des Letztern dargethan.

γ. Das Gute, welches, in der grundloſen Entſcheidung des Gewiſſens, auf dem Sprunge ſtand ins Böſe überzugehen, erhält in der Sittlichkeit ein feſt gegründetes, objectives Sein. Die Sitte iſt ſowohl das allgemeine Band, welches die Individuen mit der Nothwendigkeit des Rechtszuſtandes an einander kettet, als ſie zugleich die innere Geſinnung und Subſtanz dieſer Individuen iſt. Sie wiſſen ihr wahrhaftes Sein als eine ſittliche Macht, die ihr Thun regiert; und die Subſtanz des einzelnen Geiſtes entfaltet ſich zu einem Kreiſe von ſittlichen Mächten, worin eben der Volksgeiſt als eine Beſonderung des allgemeinen Geiſtes die unterſchiedenen Momente ſeines Daſeins aus einander legt, der einzelne Geiſt aber ſeine ſchroffe Perſönlichkeit aufgibt und ſich in ſubſtantieller Identität mit den andern weiß.

א. Die erſte noch an die Natur geknüpfte und von ihr ausgehende Verbindung iſt die Familie. *αα*) Die Willkür zweier Perſonen hat in der Ehe ſich zur ſittlichen Einheit des Zwecks und Gemeinſamkeit des ganzen Lebens verſchmolzen. Die Identität der Perſonen iſt aber zunächſt nur einerſeits die äußerliche natürliche des Geſchlechtsverhältniſſes, andererſeits die innerliche ſubjective der Empfindung in der Liebe. *ββ*) Das objective Daſein dieſer Einheit iſt das Kind, welches alſo das Pfand der Liebe iſt, inſofern beide Perſonen hier als Eine exiſtiren. Dieſe Einheit der Perſon, in welcher das Kind zu den Eltern ſteht, begründet die väterliche Gewalt. *γγ*) Der Proceß der Familie iſt aber, die Unſelbſtſtändigkeit der Perſon aufzuheben, und durch Erziehung das Kind zur Freiheit emporzubilden; womit die Auflöſung der Familie verknüpft iſt. Das geſchwiſterliche Verhältniß läßt, ungeachtet der Identität des Bluts, doch die gegenſeitige Unabhängigkeit der Perſonen in der aufgelöſten Familie zu.

2. Durch dieſe Selbſtſtändigkeit werden die Perſonen fähig, neue Familien zu ſchließen; und ſo ergibt ſich uns das Verhältniß mehrerer ſelbſtſtändiger Familien, die, nach Außen durch den Familienvater repräſentirt, in das Verhältniß äußerer Nothwendigkeit treten; — die bürgerliche Geſellſchaft in der Gemeindeverfaſſung. Die bewußte Gemeinſamkeit des Zwecks iſt verſchwunden, denn jede Familie ſorgt nur für ihre eigene Erhaltung; die Einheit, die ſie verbindet, iſt alſo zu einem ihnen ſelber unbewußten Bande geworden, das nur ihr inneres Anſich ausmacht. αα) Indem nämlich jede Familie für die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe durch die Arbeit ſorgt, producirt ſie damit zugleich die Mittel für die Befriedigung Aller; ſo ſchlägt die Selbſtſucht bewußtlos in die Geſelligkeit um, und der moraliſche Zweck des gegenſeitigen Wohls findet ſich erſt hier vollſtändig erreicht. Die Gewinnung der rohen Producte der Natur iſt die Arbeit der ſich mehr in ſelbſtſtändige Familien vereinzelnden ländlichen Gemeinde, oder des in einfacherer Sitte verbleibenden Bauernſtandes: die Verarbeitung und Formgebung der Naturerzeugniſſe bleibt dagegen die Sache des Handwerkers, und überhaupt des ſich in eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verfeinerung durch die Bildung beſondernden ſtädtiſchen Gewerbes; der allgemeine Stand endlich ſorgt für die Befriedigung nicht der natürlichen, ſondern der geiſtigen Bedürfniſſe. ββ) Das bewußte Hervortreten jenes allgemeinen Bandes, in dieſer gegenſeitigen Verſchränkung und Abhängigkeit der Stände unter einander, iſt das Recht als geltendes und durch die richterliche Gewalt geſchütztes; — die Rechtspflege, deren Garantie die Oeffentlichkeit und als Ergänzung des mangelnden Eingeſtändniſſes das Geſchwornengericht iſt, indem nur auf dieſe Weiſe das Recht als die innere Subſtanz der Individuen zu deren Mit-Wiſſen und Wollen gelangen kann. γγ) Daß die öffentliche Macht das Recht aber nicht blos aus ſeiner Verletzung durch den Urtheilsſpruch und die Strafe wieder herſtelle (was

ja auch manchmal unmöglich iſt), ſondern lieber dieſe Verletzung verhüte, und ebenſo poſitiv das Wohl als Wohl der Individuen befördere, indem ſie den es gefährdenden Zufälligkeiten zuvorkommt, bildet die Aufgabe der Polizei.

3. Die bürgerliche Geſellſchaft, die ſich hiermit aus der Zerſplitterung ihrer Familien zur bewußten Identität des ſittlichen Zwecks wieder emporgeſchwungen hat, iſt der Staat, der Geiſt des Volkes, die ſich wiſſende Subſtanz der Individuen, die nur die Accidenzien dieſer Subſtanz ſind, wenn dieſe gleich wiederum lediglich an der Geſinnung und Vaterlandsliebe der Einzelnen ihren Träger hat. Die logiſche Kategorie des Lebens, die am natürlichen Organismus hervortrat, macht auch die Grundlage des Staatsorganismus aus, der alſo in einem Ineinandergreifen von Functionen beſteht, welche in der vollendetſten Verfaſſung, der repräſentativen, auch ihre für ſich ausgebildeten, ob ſchon in der Geſundheit des Staats abſolut mit einander harmonirenden Organe beſitzen. *αα*) Den innern Geſtaltungsproceß dieſes allgemeinen Volksindividuums ſtellt das Staatsrecht dar. Der allgemeine Blutumlauf, die Subſtanz des Volkes als eine allgemeine, kommt erſtens im kirchlichen Leben zum Bewußtſein. Die Totalität der ſich beſondernden Functionen des Staatslebens iſt zweitens in der Civilverfaſſung einerſeits das beſtimmte Ausſprechen des allgemeinen Willens als eines allgemeinen in der geſetzgebenden Gewalt, woran auch die Stände der bürgerlichen Geſellſchaft, als die Stände der phyſiſchen Bedürfniſſe und als der Stand der geiſtigen Bedürfniſſe in zwei Kammern geſondert, Theil nehmen. Das andere Moment iſt die Subſumtion des beſondern Falls unter das allgemeine Geſetz, die Regierungsgewalt, welche in den Händen der Beamten, als des allgemeinen Standes, liegt. Das letzte Moment endlich iſt die Ausführung des Geſetzes im Einzelnen, die executive Gewalt, wo der Staat als wollend durch Ein lebendiges Individuum (denn nur die Individualität

kann wollen) repräſentirt wird. Dieſe Gewalt ſteht auch **drittens** da, wo der Volksgeiſt ſich als thätige Individualität nach Außen wendet und alle unterſchiedenen Functionen in die Idealität und Flüſſigkeit ſeiner Souverainetät zurücknimmt, an der Spitze der **militäriſchen Macht**. $\beta\beta$) Das Volk, als ein beſonderer Geiſt, ſetzt ſich damit in Verhältniß zu andern Völkergeiſtern, die im **Völkerrechte** als ſelbſtſtändige Perſonen keine höhere Autorität über ſich anerkennen, ſondern, in Rückſicht auf die allgemeine Freiheit jedes Volkes, nur die Forderung an einander haben, ihre Selbſtſtändigkeit durch Nichtintervention gegenſeitig zu reſpectiren: für den beſondern Inhalt ihrer Rechte Verträge ſchließen können: und, inſofern ſie ihre Rechte durch einander gekränkt glauben, nun als Einzelne gegen einander durch die Rache im Kriegszuſtande die Ausgleichung ihrer Zwiſtigkeiten herbeiführen müſſen. $\gamma\gamma$) Das höhere Intereſſe des **Weltgeiſtes** im Kriege iſt die Auflöſung der Völkergeiſter, inſofern ſie das Vernunftrecht und den Vernunftſtaat noch nicht in ſich zur vollſtändigen Verwirklichung gebracht haben. Die Dialektik der Völkergeiſter, auf daß die Idee des Staats aus dieſem Kampfe derſelben hervorgehe, iſt die **Weltgeſchichte**, in welcher, als dem Weltgerichte, der Weltgeiſt ſein höchſtes Recht ausübt.

c. Dieſer Proceß bringt zugleich den **abſoluten Geiſt** zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt, der den Schein ſeines durch die zeitliche Entwickelung Gewordenſeins ebenſo wieder aufhebt, und die zuletzt hervortretende Identität ſeiner mit dem einzelnen Geiſte zugleich als das abſolute prius weiß. Dem Individuum ſind ſomit die Tiefen der Gottheit aufgeſchloſſen, es erkennt den Plan Gottes; und jenes Wiſſen des Weltgeiſtes von ſich ſelbſt iſt das eigene ſich als aufgehobenes Moment in ihm Wiſſen des Subjects.

α. In der **Aeſthetik** erſcheint der abſolute Geiſt noch in einzelner, ſinnlicher Geſtalt.

ℵ. Die **Kunſt** iſt im **Allgemeinen** die höchſte Verklärung der Natur, als eines Symbols der Gottheit; die Idee, als

Ideal, iſt in der Kunſt in unmittelbarer Gegenwart erſchienen. Die Objectivität, die Gott aber in der Kunſt erhält, iſt noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige; ſondern es iſt lediglich die productive Phantaſie des künſtleriſchen Genie's, ſo wie die Anſchauung des Betrachters eines Kunſtwerkes, in welchen das Göttliche erſt Daſein hat, und durch welche der äußerliche Stoff, der Marmor oder die Leinwand, erſt zur Erſcheinung des Göttlichen begeiſtet wird.

2. In der Kunſt zeigt ſich alſo ein Ringen des Ideals mit einem äußerlichen Stoffe; und die verſchiedenen Weiſen, wie die Verknüpfung dieſer beiden Seiten zu Stande kommt, gibt die beſondern Kunſtformen. *αα*) In der ſymboliſchen Kunſtform überwiegt noch der Stoff; der Gedanke dringt nur mit Mühe durch ihn hindurch, um das Ideal zur Darſtellung zu bringen. Die Bedeutung iſt alſo noch nicht mit Klarheit im Stoffe ausgedrückt; und um nur einigermaßen ſeines Stoffs Meiſter werden zu können, muß der Gedanke deſſen Geſtalten verzerren, und ins Maßloſe erweitern. *ββ*) In der klaſſiſchen Kunſtform hat im Gegentheil das Ideal in dem Stoffe ſein adäquates Daſein errungen; Inhalt und Form ſind einander abſolut angemeſſen. Wegen des Hinausſtrebens des Gedankens über den Stoff in der ſymboliſchen Kunſt, iſt ihr mehr die Erhabenheit eigen: wegen der beruhigten Gegenwart des Ideals im Stoff, kommt der klaſſiſchen Kunſt mehr die Schönheit zu. *γγ*) Wo endlich der Geiſt überwiegt, und der Stoff zu einem bloßen Schein und Zeichen wird, durch das der Geiſt überall hindurchbricht, und, wie in der ſymboliſchen Kunſtform, aber aus dem entgegengeſetzten Grunde, über das Material hinausſtrebt, haben wir die romantiſche Kunſtform. Die von der ſymboliſchen Kunſt blos geſuchte Einheit der innern Bedeutung und äußern Geſtalt wird von der klaſſiſchen gefunden, und von der romantiſchen wieder überſchritten.

3. Die Mannigfaltigkeit des Materials, in welchem das

Schöne, ſei es unter der Einen oder der andern dieſer Formen, zur Erſcheinung kommt, begründet das Syſtem der *einzelnen Künſte*.

αα. Iſt die Natur in ihrem räumlichen Außereinander das Material des Schönen, ſo haben wir die *bildenden Künſte*. Unter ihnen iſt *erſtens* das Ueberwiegen des ſinnlichen Stoffs, ſo daß der Geiſt nur als verſtändige Regelmäßigkeit und Symmetrie deſſelben erſcheinen kann, die *Architektur*. Obgleich ſie weſentlich ſymboliſch iſt, ſo ſtellt ſie dennoch, wie alle Künſte, auch die Totalität der Kunſtformen an ihr dar. 1) Die ſelbſtſtändige Architektur, der Aegypter beſonders, iſt ſymboliſch, indem an ihrem Material für ſich eine höhere, auch geiſtige Bedeutung zum Vorſchein kommt: wie denn das Labyrinth, die Obelisken, Pyramiden den Lauf des menſchlichen Lebens, die Sonnenſtrahlen als die zeugenden Kräfte der Natur u. ſ. w. bedeuten ſollen. 2) Die klaſſiſche Architektur der Griechen iſt zu einem Dienenden, zum bloßen Gehäuſe des Gottes geworden: und ſo ihr Zweck, ihre Bedeutung völlig in ihrem Material erſchöpft. 3) Die gothiſche Baukunſt iſt romantiſch, weil innerhalb der Maſſenhaftigkeit der Conſtruction ſie doch wiederum ein vergeiſtigendes Ueberſchreiten dieſes Stoffes verräth. Die in einander geſchlungenen Säulen, die in den Himmel ſtrebende Höhe der Thürme deuten auf ein Unſichtbares und erheben die Andacht aus dem Sinnlichen und Weltlichen zu einem Reiche des Intelligibeln. Die *zweite* bildende Kunſt, die *Sculptur*, hat das Material von dem Ideale gänzlich durchdringen laſſen; das Material ahmt die Form des Geiſtes nach, indem es als Marmor in einfacher, farbloſer Weiſe erſcheint: und der Geiſt iſt vollſtändig in dem Stein, als einem ruhenden Ausdruck deſſelben, verkörpert. Wiewohl auch die ägyptiſche Sculptur durch die Verzerrungen der menſchlichen Geſtalt einen ſymboliſchen Charakter an ſich trägt, und in der nachklaſſiſchen Zeit die Gruppen und Basreliefs durch Darſtellungen von Handlungen, complicirtern Situationen u. ſ. f.

mehr den romantiſchen Charakter an ſich tragen: ſo bleibt doch das Klaſſiſche die Hauptkunſtform, zu welcher die Sculptur ſich hinneigt. In der dritten bildenden Kunſt, in der Malerei, ſo wie in den andern noch zu betrachtenden Künſten, überwiegt dagegen die romantiſche Kunſtform. In der Malerei iſt der Stoff zur Abſtraction von zwei Dimenſionen herabgeſunken; die farbige Fläche iſt nur der Schein des Körperlichen. Der Glanz des Auges, welcher der Sculptur noch fehlt, läßt die überwiegende Geiſtigkeit aus dem Materiale hindurchblicken. Handlungen, Gefühle, und die ganze Innigkeit des Gemüths ſind der Gegenſtand der Darſtellung.

ββ. Vollends verläßt die Muſik, oder die tönende Kunſt, das räumliche Außereinander der Natur, und macht die Empfindungen zum einzigen Inhalt der Kunſt; ſo daß aller Geiſt nicht in äußerer Erſcheinung, ſondern nur als ein Inneres ſich kund gibt. Die Macht der Muſik iſt unendlich, weil die Concentration des Gemüths, auf die ſie wirkt, dieſes abſolut Beſtimmbare und Eindrucksfähige iſt. Dieſer Innerlichkeit der Muſik ſteht von Seiten ihres Materials, des Tons, die Regelmäßigkeit desſelben, als abſtracte Verſtandesbeſtimmung, gegenüber.

γγ. In der Poeſie, als der redenden Kunſt, ſtehen ſich beide Seiten, Bedeutung und Ausdruck, nicht mehr ſo ſchroff entgegen; ſondern die Bedeutung hat ihren Ausdruck an ihr ſelber. Das Element der Darſtellung iſt die Sprache, als das Syſtem der Zeichen für unſere Vorſtellungen, welches denſelben adäquat iſt. Aber ſelbſt die Sprache iſt, als Material, nur das Mittel dieſer Darſtellung: der eigentliche Ausdruck für die geiſtige Bedeutung bleibt die nicht abſtracte, ſondern ſinnliche bildliche Vorſtellung ſelbſt, die Metapher, die Vergleichung u. ſ. f.; und das iſt denn das, was wir den poetiſchen Ausdruck nennen. Der Rhythmus und die Verſification ſind nur die Reconſtruction des aus der Muſik zum Schmuck der Poeſie entnommenen Materials. Wegen dieſer Geiſtigkeit und Unbeſchränktheit ihres Materials, indem ihr das ganze Reich der

Vorſtellungen zu Gebote ſteht, iſt die Poeſie einerſeits die abſolute Kunſt des Geiſtes, und ihrem Inhalt nach die reichſte und umfaſſendſte: andererſeits die totale Kunſt, dadurch, daß ſie in ihrem Felde die Darſtellungsweiſen der übrigen Künſte wiederholt. Erſtens nämlich verleiht ſie, als epiſche Poeſie, ihrem Inhalte die Form der Objectivität, indem ſie nicht ſowohl Handlungen der Individuen, als Begebenheiten und Schickſale der Völker darſtellt, wo alſo höhere Mächte thätig eingreifen. Zweitens kehrt ſie in der lyriſchen Poeſie das Innere des Geiſtes heraus, und ruft hier beſonders die Muſik zur Hülfe, um tiefer in das Gemüth einzudringen. Statt eines objectiven Geſchehens wird uns der ſubjective Zuſtand des Dichters, ſeine Empfindungen, ſeine Gemüthsverfaſſung, als Reflexion über eine Begebenheit geſchildert. Drittens iſt es ausſchließlich das Innere des Gemüths ſelbſt, aus welchem eine objective Wirklichkeit als Handlung hervorgeht: ſo daß das beſtimmende Göttliche lediglich als inneres Pathos, nicht als äußerliche Macht erſcheinen darf; — die dramatiſche Poeſie, in deren Darſtellung durch die Schauſpielkunſt der ganze Menſch das vom Menſchen producirte Kunſtwerk reproducirend darſtellt. 1) In der Tragödie geht das Individuum unter, weil es in der Colliſion der göttlichen Mächte ausſchließend dem Einen Pathos folgte: wogegen 2) in der Komödie das Individuum ſich und ſeine Zwecke, durch die ironiſche Vernichtigung jener höhern Mächte, erhält; 3) das moderne Drama endlich kann als die Vermittelung und gleiche Berechtigung beider Seiten angeſehen werden, da, bei dem anfänglichen Widerſtreite dieſer Mächte, doch eine im Bewußtſein des ſich erhaltenden Individuums entſpringende Verſöhnung den Ausgang des Stückes bildet.

β. Die vom Subject unabhängige Exiſtenz des Göttlichen iſt nun der Standpunkt der Religionsphiloſophie. Gott erſcheint als eine fremde, jenſeitige Intellectualwelt, der das Individuum ſich zu unterwerfen hat. Dieſer Gegenſatz iſt aber

nur der Anfang der Religion. Jede Religion geht eben darauf aus, dieſen Gegenſatz aufzuheben: und iſt nur Religion, inſofern ihr dies gelingt; das iſt das Weſentliche eines jeden Cultus. Die Verſöhnung iſt aber auch in ihm nicht abſolute Durchdringung der beiden in Verhältniß ſtehenden Seiten. Der Abfall des Subjects von Gott und ſeine Verſöhnung ſind zwei verſchiedene Stadien des Bewußtſeins, die nur mit einander wechſeln; und ſo bleibt der Gegenſatz auch noch erhalten. Denn das Element des religiöſen Bewußtſeins iſt zwar nicht mehr, wie in der Kunſt, die ſinnliche Anſchauung, ſondern das Vorſtellen des gemeinen Bewußtſeins; deshalb aber gerade geſchieht es, daß das anſichſeiende Weſen des Geiſtes demſelben immer noch in Form eines Gegenſtändlichen und Jenſeitigen erſcheint.

א. Die erſte Weiſe, die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu ſetzen, iſt eine natürliche. Gott, als das Unendliche, wird in einer endlichen Geſtalt erblickt: und ſomit ſelbſt zu einem Natürlichen gemacht; die Naturreligionen, welche ſämmtlich auf dem kosmologiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes beruhen. Die logiſchen Kategorien treten hier faſt ſchon mit derſelben Reinheit wieder herein, als wir es für die Geſchichte der Philoſophie bereits geſehen haben. Weil alles Endliche ein Zufälliges, Negatives iſt, das in einem Andern gründet: ſo iſt ihm das Unendliche nothwendig vorausgeſetzt, welches ſich als deſſen inneres Weſen und abſolutes Prius zu erkennen gibt.

αα. In der erſten Naturreligion fehlt dem Göttlichen noch, wie in der Kunſt, die unabhängige Objectivität. Das Individuum iſt, wie in der Komödie, der abſolute Herr über die göttliche Macht in der Religion der Zauberei: oder ſtattet zwar im Fetiſchismus ein einzelnes ſinnliches Ding mit dieſer Gewalt aus, aber nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, es nach Willkür wieder wegzuwerfen, und ein anderes Ding zu dieſer Würde zu erheben, wenn das erſte ſeine Beſtimmung nicht erfüllt.

ββ. Während ferner die Einheit des Unendlichen und End-

lichen in der Religion des Foe oder dem Buddhismus nur eine negative iſt, indem Gott lediglich als die Negation jeder endlichen Geſtalt und das abſolute Nichts aller Dinge erſcheint: iſt die affirmative Einheit, wonach die göttliche Subſtanz ſich in jede Naturgeſtalt legt, und dennoch in allen nur das Eine ſich Gleichbleibende iſt, der Pantheismus der indiſchen Brahminenreligion.

γγ. Die reinſte Naturreligion, wo der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen auf den einfachen Dualismus der Finſterniß und des Lichts zurückgeführt worden, iſt der perſiſche Lichtdienſt, in welchem auch die erſte Erhebung aus dem blos Natürlichen angetroffen wird: einerſeits dadurch, daß dieſer Gegenſatz auch als der Gegenſatz des Guten und Böſen erſcheint; andererſeits, indem Gott nicht blos ein ruhender Naturgegenſtand iſt, ſondern als geiſtiger Proceß im endlichen Siege des Guten oder des Lichtreichs des Ormudz über das Böſe oder Ahrimans Reich der Finſterniß aufgefaßt wurde. Ja, in der ägyptiſchen Religion beginnt auch dieſer Dualismus zu verſchwinden, inwiefern Gott das Negative oder Böſe nicht mehr nur außer ſich hat, ſondern als ein Moment an ihm ſelber findet. Typhon ſteht, als das böſe Princip, zwar dem Oſiris, als dem Guten, noch gegenüber; aber jenes macht ſich ebenſo an dieſem geltend. Oſiris ſtirbt, wird begraben, und auferſteht dann wieder, als Herrſcher im Reiche des Ueberſinnlichen. Gott iſt hier alſo die ſich als Zweck durch die Negation des Natürlichen durchſetzende geiſtige Macht.

ב. Die Naturreligionen, als die Religionen der Macht, ſind damit in die Religionen der Zweckmäßigkeit oder der Weisheit übergegangen, welche ſich auf den teleologiſchen Beweis vom Daſein Gottes gründen. Die von den Völkern erſehene Zweckmäßigkeit, ſei es in der Natur oder in ihren eigenen Schickſalen, iſt, hypoſtaſirt, das Göttliche, das ſie annehmen. Dieſe Zweckmäßigkeit hat aber zunächſt nur einen particularen

Inhalt, und der Begriff Gottes damit in ihr noch keine adäquate Realität erhalten.

αα. Die jüdiſche Religion der Erhabenheit ſtellt Gott als das Eine geiſtige Weſen dar, welches in der Negation aller natürlichen Dinge als das einzig Poſitive erſcheint. Dieſe abſtracte Allgemeinheit iſt aber vielmehr das Beſchränkteſte, indem der Gott Iſraels einerſeits, als das Eine, das Viele noch außer ſich hat, alſo den Göttern aller übrigen Völker nur als der wahre, mächtigere, nicht als der alleinige gegenüber ſteht: andererſeits auch nur einen ganz vereinzelten Zweck hat, die Anerkennung und Verehrung durch dieſes aus einer natürlichen Familie erwachſene Volk, wofür er demſelben zur Belohnung, im Bunde des alten Teſtamentes, den Beſitz des Landes Kanaan verheißen hat.

ββ. Der Einzelnheit des Zwecks ſteht die Beſonderung desſelben entgegen; der Monotheismus geht in den Polytheismus über. Die vielen Zwecke bilden die ſittlichen Mächte des Individuums, welche ſein Leben regieren. Wegen dieſer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Vielheit endlicher Geſtalten, iſt dieſer griechiſche Polytheismus die Religion der Schönheit. Aus ihren Affecten und ſittlichen Verhältniſſen, Staat, Ehe, Tapferkeit, Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. f. haben die Alten den nicht mit ſtrenger Nothwendigkeit abgeſchloſſenen Kreis ihrer Göttergeſtalten gemacht.

γγ. Das Schickſal, welches in der griechiſchen Anſchauung als inhaltsloſe Nothwendigkeit noch in den Hintergrund trat, iſt in der römiſchen Religion zur abſoluten Macht geworden. Der Zweck erſcheint hier als der formell allgemeine, alle Völkerindividualitäten in das Pantheon der römiſchen Weltherrſchaft zu vereinen. Die einzelnen Göttergeſtalten dienen nur dieſer Fortuna populi Romani, und ſind bloße Mittel, um die römiſche Weltherrſchaft zu verbreiten; die zum Bewußtſein gekommene Religion der Zweckmäßigkeit, welche ausdrücklich nur als ein Mittel für den Staatszweck gilt.

γ. Daß in dieſer Vernichtung des endlichen Geiſtes der unendliche göttliche Geiſt vielmehr mit ſich ſelbſt zuſammengeht, und mit der Negation des Dieſen zugleich das zum Bewußtſein Kommen des abſoluten Geiſtes in ſeiner Verwirklichung als Einzelnheit geſetzt iſt: das iſt der erreichte Begriff der Religion, wo Gott allein ſich ſelbſt zum Zweck hat, und alſo der Inhalt der Religion vollkommen offenbar geworden iſt; — der Standpunkt der chriſtlichen Religion, welche auf dem ontologiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes beruht, weil die Idee hier ihre Objectivität in ſich ſelber hat und ſich aus ſich ſelber gibt, durch ihr Verhältniß und ihre Fortbewegung zu einem ſcheinbar entgegengeſetzten endlichen Geiſte, den ſie zur Einheit mit ſich zurückführt. Erſt der Chriſt hat aus dem Stoffe des Gedankens ſeinen Gott ſich gebildet.

αα. Als dieſe ſich ſelbſt realiſirende Idee, die ſich in ihrer Objectivität mit ſich zuſammenſchließt, iſt Gott nothwendig der Dreieinige. Gott iſt das allgemeine Weſen, der Gedanke, welcher die Subſtanz aller Dinge iſt; als ſolcher, iſt er der Vater. Als alle Realität, iſt dieſer Gedanke aber nicht ein abſtract Allgemeines, ſondern legt ſich ſelbſt zur Beſonderheit des Inhalts aus; er verdoppelt ſich alſo im Andern ſeiner, und entfaltet ſich aus dem allgemeinen Elemente des abſtracten Gedankens zu einer Vielheit von Ideen. Das iſt der Sohn, der λόγος, der Ort der Ideen, in welchem Gott ſich zum intelligibeln Reiche, zum Reiche der Ideen entfaltet; die ewige Zeugung des Sohnes. Aus dieſem Unterſchiede kehrt Gott aber ewig in ſich zurück; ſo iſt er, als Geiſt, die Einzelnheit. Gott iſt hiermit die abſolute Perſönlichkeit, in welcher, ungeachtet der Vielheit der Perſonen, doch nur Eine Perſönlichkeit geſetzt iſt.

ββ. In der Einzelnheit liegt das abſolute Urtheil der göttlichen Perſönlichkeit. Weil Gott Geiſt iſt, ſetzt er ewig das Andere ſeiner, nicht blos als eine intelligible Welt, ſondern als ein wirklich Anderes, als die ſinnliche erſcheinende Welt ſich

gegenüber, um aus dem wahrhaft Andern ſeiner zur realen Verſöhnung mit ſich ſelbſt zu gelangen; — die ewige Schöpfung. Gott tritt aus dem reinen Aether des Gedankens in das Element der menſchlichen Vorſtellung hinüber. In der Erſchaffung oder dem Auseinanderfallen der Momente des göttlichen Weſens liegt zugleich der Abfall von Gott, der Sündenfall. Die Natur iſt an ſich nicht das Böſe; ſie iſt aber die Möglichkeit des Böſen, inſofern der einzelne Geiſt in dem Urtheile des allgemeinen Geiſtes ſich als bewußter Gegenſatz gegen die göttliche Subſtanz fixiren, und darin die Natur zu einem Mittel und Inhalt ſeiner Zwecke machen kann. Nur im Menſchen kommt es zu dieſer bewußten Spannung des Geiſtes in ſich; und ebenſo iſt nur er fähig, die bewußte Einheit beider Seiten wieder zu erzeugen. Wie alſo die Natur im Menſchen abgefallen, ſo iſt ſie auch in ihm erlöſt. Beide Momente ſind in der Analyſe des Sohns für die Vorſtellung aus einander gehalten. Wie die Schöpfung und der Sündenfall als ein vereinzeltes Factum vorgeſtellt wird, ſo iſt die Erlöſung ebenſo an die vereinzelte Geſchichte eines Individuums geknüpft, das, göttlich geboren, aus dem Zwieſpalt des Irdiſchen wieder in das göttliche Reich zurückgegangen iſt. Gleichwie aber in Einem Menſchen alle von Gott abgefallen, ſo ſind in einem andern, mit Gott identiſchen, alle wieder erlöſt worden. Was die Vorſtellung ſo in der Zeit aus einander hält, das iſt die ewige göttliche Geſchichte, die ſich alſo in jedem Einzelnen wiederholt. Wenn der Verlauf der göttlichen Geſchichte als ein vergangener erſcheint, inſofern er an Gott ſich dargeſtellt hat: ſo wird er an die Dimenſionen der Zeit vertheilt, inſofern er ſich im Menſchen wiederholen ſoll. Wie alſo nach der Schöpfung das Menſchengeſchlecht gefallen war, ſo ſoll in Zukunft die Welt wieder verſchwinden, am jüngſten Tage alles Ungöttliche ins Gericht gehen, und Gott, in einem Reiche der ewigen Seligkeit, Alles in Allem ſein.

γγ. Im Cultus durchdringen ſich aber dieſe Momente der

Vergangenheit und der Zukunft zur inhaltsvollen Gegenwart. Das Reich der bloßen Vorſtellung, indem es ſich mit dem reinen Gedanken ausgeſöhnt hat, iſt zum eigenen Innern des menſchlichen Selbſtbewußtſeins geworden. Jeder Einzelne fällt, wie Adam gefallen iſt; ebenſo ſtirbt und auferſteht er wie Chriſtus, und iſt auf dieſe Weiſe aus dem Tod der Sünde zur ewigen Seligkeit in den Himmel des Glaubens gefahren. Es iſt das Eigenthümliche des religiöſen Standpunkts, daß das, was das weſentliche Anſich des menſchlichen Selbſtbewußtſeins bildet, die Geſtalt eines in äußerer Gegenſtändlichkeit einſt vor ſich gegangenen Geſchehens annehme. Im Cultus iſt aber, ſelbſt innerhalb des religiöſen Bewußtſeins, dieſer Gegenſatz aufgehoben. Der chriſtliche Cultus ſtellt nun dieſe objective Geſchichte auf doppelte Weiſe am Subjecte dar: erſtens indem das Göttliche an ſich oder für das Bewußtſein der Andern in den Einzelnen durch die Taufe gelegt wird; zweitens für das Bewußtſein des einzelnen Subjects ſelbſt im Abendmahl, indem Gott hier in den Einzelnen ſtirbt, auferweckt wird und Wohnung in ihnen aufſchlägt, wodurch alle Geiſter Ein Geiſt werden, Ein Herz in den Adern der ganzen Gemeinde pulſirt, und das Selbſtbewußtſein der Gemeinde, als die Gemeinſchaft der Heiligen, der göttliche Geiſt ſelber iſt, der ſich in den Einzelnen als der Geiſt der Gemeinde manifeſtirt und weiß.

γ. Daß nun die im Abendmahl geſetzte myſtiſche Union des einzelnen Geiſtes mit dem Abſoluten, als der Sonntag des Lebens, nicht mehr in die Trennung und Vorausſetzung Gottes als eines Aeußerlichen übergeht, wodurch das Subject wieder in die Endlichkeiten der Werkeltage des Lebens herabſiele, ſondern daß vielmehr beide Stadien des religiöſen Bewußtſeins, die Union mit Gott und ſeine Objectivität, in Eins zuſammentreffen und ſo Ein ungetheiltes Bewußtſein ausmachen: das iſt der Standpunkt der Philoſophie, in welchem einerſeits die künſtleriſche Selbſterzeugung des Göttlichen aus dem Subjecte, und zwar

vermittelſt der dialektiſchen Bewegung der Methode, wieder her-vortritt, andererſeits aber das Anundfürſichſein und die abſolute Selbſtſtändigkeit der göttlichen Subſtanz ebenſo erhalten iſt. Die Geſchichte der Philoſophie iſt ſo die letzte der Disciplinen des Syſtems, indem ſie das Sich-ſelbſt-Erfaſſen des Begriffs der Philoſophie darſtellt.

D. Da der ſpeculative Begriff in dieſer Entwickelung ſich als alle Wirklichkeit erkennt, ſo iſt der göttliche Gedanke das leitende Princip der Geſchichte, und dieſe die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geiſtes. Die Philoſophie der Weltgeſchichte, als die wahrhafte Theodicee, iſt alſo zugleich die Probe von der Wahrheit des Syſtems der Philoſophie, — eine Probe, die dieſes durch ſich ſelber führt. Das Ziel der Weltgeſchichte iſt, alle Geſtalten des Geiſtes, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunſt, Religion, Wiſſenſchaft, wie wir ſie ihrer Idee nach im Syſteme vorgeführt, jetzt in zeitlicher Entwickelung durch die eigene Thätigkeit des Geiſtes hervorzubringen. Der Geiſt eines jeden beſtimmten Volkes iſt ſonach ein Tempel, in welchem dieſe Theile auf eine gewiſſe Weiſe zu einem Ganzen verbunden ſind, und dem Principe dieſes Volks gemäß nur ſo verbunden werden konnten. Der Fortſchritt in dieſen Principien der welthiſtoriſchen Völkergeiſter iſt die immer reinere Ausbildung des Verhältniſſes des einzelnen Geiſtes zu ſeiner allgemeinen Subſtanz, — eine Ausbildung, welche die abſolut gleiche Berechtigung beider Seiten zu ihrem letzten Ziele hat. Der Anſtoß zur Thätigkeit geht aber von Individuen aus, welche als Heroen nur die erſten Empfänger und Verbreiter der Fortſchritte des Weltgeiſtes ſind.

1. In dem orientaliſchen Reiche liegt die ſubſtantielle Geiſtigkeit zu Grunde, als die Identität der einzelnen Geiſter, in welche dieſe ihr Weſen noch verſenkt haben und für ſich unberechtigt bleiben. Die göttliche Subſtanz iſt, als eine thätige, lebendige, durch ein natürliches Individuum repräſentirt, welches

einen göttlichen Charakter an ſich trägt; und alle übrigen Individuen ſind Sklaven, und verhalten ſich nur im Glauben, in der Furcht, dem Zutrauen und dem Gehorſam zu demſelben; — der Despotismus und die theokratiſche Regierungsform, welchen die orientaliſche Naturreligion zur Grundlage dient.

a. Die erſte natürliche Sittlichkeit iſt das Familienleben; hier ſind die Perſönlichkeiten gegen die Perſon des Familienhauptes noch unſelbſtſtändig. Der erſte Staat iſt alſo nothwendig in dem patriarchaliſchen Princip der Familie gegründet; und dies iſt das chineſiſche Reich. Alle Verhältniſſe und Rechte ſind dieſer Form der Sittlichkeit untergeordnet. Das Kindesalter der Welt tritt hier noch in größerer Reinheit, als in den zwei nächſtfolgenden Geſtalten der orientaliſchen Welt auf. Wir ſehen in China einen ausgebreiteten, wohlorganiſirten Staat, wo nicht das Recht als ſolches, ſondern die, jedoch nur als äußerlicher Zwang auftretende, moraliſche Erziehung der Unterthanen, die wie Kinder behandelt werden, das Princip der Regierung ausmacht.

b. Gegen dieſe weltliche Organiſation des Ganzen tritt nun, in den Mongolen und Thibetanern, das kirchliche Leben für ſich als das allein berechtigte hervor. Das kirchliche Oberhaupt, der Lama, iſt ſelbſt der wirklich gegenwärtige Gott; und bei dem einfachen nomadiſchen Zuſtande dieſer Völker kommt es zu keinem entwickelten Staatsleben. —

c. In Indien ſehen wir dagegen dieſe beiden abſtracten Momente verbunden. Das religiöſe Leben bildet auch hier die abſolute Grundlage des Volkes; aber es hat ſich zugleich zu einem gegliederten Staatsorganismus ausgelegt. In China iſt der Kaiſer zwar auch der Sohn des Himmels; aber ſeine weltliche Qualität iſt doch die vorherrſchende. In Indien ſind die durch natürliche Geburt unterſchiedenen Stände zugleich zu religiöſen Kaſtenunterſchieden geworden. Die Kaſte der Brahminen, welche die unmittelbare Verwirklichung des Göttlichen darſtellt,

beſitzt daran die abſolute Macht, der ſelbſt die nur der zweiten Kaſte angehörigen Könige unterworfen ſind. Das abſtracte Inſichſein und die Kirchlichkeit der Mongolen hat ſich wieder zu weltlicher Geſtaltung gemacht; und das iſt der Grund, warum in Indien zum erſten Mal die freie Kunſt auftritt. Wie der Staat in ſich zu feſten Unterſchieden wurde, ſo iſt auch der ganze indiſche Volksgeiſt ſelbſt in eine Vielheit von Staaten zerſplittert, denen die exiſtirende Einheit fehlt und ſtets gefehlt hat.

d. In der perſiſchen Monarchie iſt zum erſten Mal ein freieres Verhältniß von Völkerindividualitäten ſichtbar. Während das bisher betrachtete Hinteraſien das ruhende Nebeneinander der räumlichen Weltgeſchichte darſtellt, ſo daß ſeine Geſtalten noch jetzt gegenwärtig ſind, ſo beginnt hier die zeitliche Aufeinanderfolge der Völker. Sie kämpfen, indem ſie ſo einander berühren, in dieſem Knabenalter der Welt, ſich muthig gegen einander ab, bis ſie zum Reſultat der gegenſeitigen Anerkennung ihrer innern Souverainetät gelangen. Cyrus hat dieſe völkerrechtliche Ruhe unter jene Menge von Völkern gebracht, jedem ſeine innern Geſetze, Einrichtungen, Regierung, Sitten u. ſ. w. gelaſſen oder wieder hergeſtellt, und nur die Anerkennung der perſiſchen Oberhoheit gefordert. Jagd= und Nomaden=Völker beſtehen friedlich neben den reichſten, üppigſten, ſinnlichſten Handelsvölkern Lydiens, Syriens und Babyloniens. Mitten aus dieſem Pfuhle der Sinnlichkeit tritt der Gott der Juden, als das Verlaſſen der Naturreligionen und die erſte Vergeiſtigung des Göttlichen, hervor. In Phönicien reißt ſich der Geiſt von dem Kleben an der Scholle los, und kommt durch den Kampf mit dem Elemente des Meers, worin der Menſch Alles ſeinem Muthe verdankt, zu einem den Orientalen bisher fremd gebliebenen Selbſtgefühle. In Aegypten endlich durchdringen ſich alle dieſe Gegenſätze, und ringen nach einer Einheit, deren Product die freie geiſtige Individualität wäre. Aegypten ſelber iſt indeſſen nur das Land des Räthſels, welches die Sphinx zwar aufgibt,

der Grieche Oedipus aber erſt löſt; das Wort des Räthſels aber iſt der Menſch.

2. **Griechenland** tritt zuerſt das Princip der ſubjectiven Freiheit auf, jedoch noch nicht als wildes Verwüſten, ſondern in die ſubſtantielle Freiheit eingebildet. Der ſubſtantielle Geiſt des Orients iſt noch die Grundlage geblieben; aber die Individuen ſind zum Wiſſen dieſes Geiſtes gekommen. Die Sittlichkeit iſt den Individuen eingeprägt, und damit zum freien Wollen derſelben geworden. Dieſe Freiheit des Individuums hat die Selbſtſtändigkeit des Gedankens möglich gemacht; **Wiſſenſchaft** und **Philoſophie** haben daher erſt in Griechenland entſpringen können. Zugleich iſt dieſe Freiheit noch nicht unendliche Freiheit des Subjects in ſich ſelbſt, ſondern noch an eine Natürlichkeit gebunden. Die geiſtige Religion der Griechen hat an der orientaliſchen Naturreligion ihren Anfangspunkt und ihr Subſtrat. Die Götter ſind außer ihren geiſtigen Zwecken ebenſo auch noch Naturmächte; das Titaniſche, **rein** Natürliche iſt zwar überwunden, an den Rand der bekannten Erde verwieſen, aber zugleich als ein Moment und Attribut in das Bereich dieſer geiſtigen Mächte aufgenommen. Das Individuum iſt nur frei, indem es durch Geburt einem beſtimmten griechiſchen Staate angehört. In Griechenland ſind daher Einige frei, die geborenen Bürger eines ſolchen Staats: die Andern aber, als Barbaren, zu ewiger Sklaverei verdammt. Da die geiſtige Individualität an dem Natürlichen die Seite ihrer Erſcheinung hat, ſo tritt hier beſonders die **ſchöne Kunſt** hervor; und Griechenland iſt als das **Jugendalter der Welt** zu betrachten, wo das Individuum ſich noch nicht den Zweck des Mannesalters vorſetzt, ſondern nur ſich ſelbſt zum Kunſtwerke, zum adäquaten Ausdruck des Ideals auszubilden ſucht. Durch dieſe Seite der Natürlichkeit iſt das griechiſche Reich noch in eine Vielheit zerſplittert, die **Alexander** nur auf kurze Zeit gewaltſam zu Einem Zwecke vereinen konnte; und wenn die Kunſt, die Religion und die Wiſſenſchaft auch den griechiſchen

Geiſt von jeher zu Einem machten, ſo blieb er doch politiſch in viele Staaten zerriſſen. Aus der unmittelbaren Einheit des freien Individuums mit der Subſtanz des Volkes und aus dem angeborenen Wiſſen dieſer Einheit fließt, daß hier die ſittliche Idee des Staats zum bewußten Principe erhoben worden. Und da das Individuum ſich ſeines Gegenſatzes gegen dieſe ſittliche Idee noch nicht bewußt iſt, ſo iſt hier, aber auch hier allein, Demokratie als politiſche Verfaſſung möglich, die ſich auch in ihrer höchſten Schönheit in der kurzen Blüthe Athens, des reinſten Repräſentanten Griechenlands, am vollkommenſten entfaltet hat. Dieſe Harmonie der Freiheit des Individuums in ſeiner unmittelbaren Sittlichkeit mit der Subſtanz des Ganzen kann aber darum nicht von langer Dauer ſein, weil die Reflexion ſchnell dieſes Band zerſtören mußte; und mit dem durch Sokrates zum Bewußtſein gekommenen Principe der Subjectivität ſetzt ſich das Individuum in Widerſpruch gegen die beſtehende Subſtanz des Ganzen, um ſich in ſeinem unendlichen Fürſichſein zu erfaſſen.

3. Die Ausbildung dieſes Gegenſatzes iſt die Aufgabe der römiſchen Welt, die ſaure Arbeit des Mannesalters der Geſchichte. An die Stelle des heitern Spiels und Genuſſes des Lebens tritt der Ernſt des Staatszwecks den Individuen gegenüber. Der Zweck des Staats iſt das abſtract Allgemeine, welcher mit unerbittlicher Härte von den freien Individuen die Aufopferung aller ihrer beſondern Zwecke, ſelbſt ihres Lebens, fordert. Alle Naturbeſtimmtheit iſt verſchwunden. Rom hat an einem Punkte begonnen, iſt außer Landes entſprungen: und hat ſich nur durch die Kraft ſeiner Individuen, durch die ſtrenge ſich willig opfernde Römertugend, zur Herrſcherin der Welt gemacht. Nachdem aber dieſes Ziel erreicht worden war, und das Entſagen und der Tod der Individuen keinen Zweck mehr gehabt hätte, wurde der Staat mit Cäſar zur Beute der Individualität, und dieſe damit zum abſolut Geltenden und allein Berechtigten: einerſeits in der Individualität des Kaiſers, die deshalb

zum Göttlichen erhoben ward; andererſeits in der unendlichen Zerſplitterung der Individuen, wo die Idee des Staats verſchwunden, und die Ausbildung des abſtracten Rechts der fürſichſeienden Perſönlichkeit, als der atomiſtiſchen Privatperſonen, auf die höchſte Spitze getrieben war. Wie das allein Geltende, iſt die Individualität ebenſo aber auch das abſolut Nichtige geworden. Der Kaiſer wird durch die Prätorianer ebenſo abgeſetzt und getödtet, wie er auf ihren Schilden zum Herrſcher der Welt erhoben worden: und den privaten Individuen ſchickt er dieſelben Prätorianer, um den freiwilligen Ausgang des Lebens von ihnen zu erheiſchen. Aus dieſem Zerreißen aller ſittlichen Bande, aus dieſem abſoluten Unglück der Welt, wo das Herz der Welt gebrochen iſt, muß nun das Heil der Welt hervorgehen.

4. Das Bewußtſein dieſes gebrochenen Herzens, aber auch die Sehnſucht nach Erlöſung und Heilung dieſes Bruchs, iſt das Bewußtſein des jüdiſchen Volks. Es wird gefordert, daß das Individuum ſich in ſeinem abendländiſchen In=ſich=Hinabſteigen als ein unendliches wiſſe, und dennoch in abſoluter Einheit mit der abſoluten Subſtanz, wie im Orient, ſei. Dieſe Verſchmelzung beider Standpunkte hatte am jüdiſchen Volke ihren beſten Vermittler: und ſo rang aus deſſen Sehnſucht der allgemeine Weltglaube von der Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur ſich heraus, der an der Erſcheinung Chriſti für das religiöſe Vorſtellen ſeinen objectiven Halt bekam. Die Aufgabe, dieſe noch in der römiſchen Welt entſprungene religiöſe Idee zur weltlichen Wirklichkeit überzuführen (was Conſtantin und die byzantiniſchen Kaiſer innerhalb eines entnervten Geſchlechts vergeblich verſuchten), iſt erſt von den germaniſchen Nationen gelöſt worden, welche, die gänzliche Realiſirung des Vernunftreichs im irdiſchen Dieſſeits vollbringend, das Greiſenalter der Welt, aber das geiſtige, mit der ganzen Friſche der Jugend verbundene, repräſentiren. Hier iſt das Individuum in ſeiner Unendlichkeit erfaßt: die Freiheit die Beſtimmung Aller, und Sklaverei ſomit ein abſolut Unberechtigtes.

a. Weil das germaniſche Reich den abſoluten Gegenſatz in ſich ſelbſt verſöhnen ſoll, ſo muß es von dem Bewußtſein deſſelben ausgehen. Es tritt, nicht ſchon in ſeiner dunkeln vorgeſchichtlichen Zeit gebildet, auf den Schauplatz der Weltgeſchichte, um das frühere welthiſtoriſche Volk zu überwinden, wie dies bei allen vorhergehenden Revolutionen der Geſchichte der Fall geweſen war; ſondern das römiſche Reich litt die Schmach, in der Völkerwanderung, von Barbaren geſtürzt zu werden. Die abſolute Wahrheit, der von den Individuen noch unverſtandene Inhalt der Kirche, ſteht, als geiſtliches Reich, als das erſchienene Jenſeits und die fortwährende Stellvertretung deſſelben auf Erden im Pabſtthum, dem Kaiſerreiche der Weltlichkeit und ihrer rohen Willkür gegenüber. Die conſtitutionelle Monarchie Carls des Großen iſt die erſte Verknüpfung von Kirche und Staat zu einem umfaſſenden Ganzen. Aber es iſt nur die That dieſes Individuums, die noch nicht den Geiſt Aller durchdrungen hat; und ſo verſchwindet dieſe Ordnung mit dem Tode jenes Individuums wieder, und macht der gräulichſten Barbarei des Mittelalters Platz.

b. Statt der ſcheinbaren Einheit von Staat und Kirche, ſehen wir Beide im Mittelalter vielmehr in den wüthendſten Kampf gerathen, dadurch aber nach und nach jede Seite ihre Einſeitigkeit abſtreifen, ſich zu der andern hinneigen, und ſo ſich zur Totalität machen. Die Kirche, als die ausſchließliche Bewahrerinn der göttlichen Wahrheit und die Spenderinn des geiſtigen Himmelreichs, faßt immer mehr Fuß in dieſer irdiſchen Wirklichkeit. Der Pabſt wird ein weltlicher ſouverainer Fürſt, die Mönchsorden häufen die größten Reichthümer zuſammen, und die Gleichheit Aller im kirchlichen Leben verliert ſich in die geiſtliche Herrſchaft einer vollkommen in ſich gegliederten Hierarchie, die einen geſchloſſenen Staat im weltlichen Staate bildet. Dieſer gelangte umgekehrt aus der Rohheit und Barbarei zu feſter Gliederung und Entfaltung ſeiner Unterſchiede. Die Willkür des Individuums wurde durch das Eigenthum gebunden, und vermittelſt

deſſelben Treue und Gehorſam von dem ſeiner unendlichen Freiheit ſich bewußten Individuum erzwungen; — die allgemeine Abhängigkeit der Lehnsverfaſſung. Die Functionen des Staats wurden zwar erbliche Privatverhältniſſe und Particular-Rechte; aber der Staat kam doch auf dieſe Weiſe zu einem Syſtem der Vernünftigkeit, die ſich vermittelſt des Eigenthums den Individuen einflößte. Der Staat bildete ſich wenigſtens als bürgerliche Geſellſchaft aus. Die Kirche dagegen, die ihrer Verweltlichung und ihrem Verderben unaufhaltſam entgegenging, trat hinter den Staat zurück. Dieſer Verſumpfung und Verendlichung der abendländiſchen Welt in ſich ſteht der Muhamedanismus, als die Seite der abſtracten Unendlichkeit, wo jedes feſte Moment durch den Fanatismus ebenſo aufgehoben iſt, nothwendig entgegen, damit das Chriſtenthum, an jenem ſich integrirend, die unendliche Freiheit des Geiſtes erkämpfe. Daher die heilſame Berührung des Abendlandes mit den Muhamedanern von den Kreuzzügen an bis zum Vordringen der Türken nach Wien.

c. Mit dem Beginne der neuern Zeit iſt alſo die dieſſeitige Welt als die vernünftige, und der Staat als das allgemeine Daſein dieſer Vernünftigkeit aufgefaßt, welcher nun aus ſich die Kirche als eines ſeiner Momente wieder zu produciren hat. Die Reformation hob den Gegenſatz der Geiſtlichen und Layen auf, wonach die Wahrheit eine den Individuen von Außen gegebene und durch äußere Ceremonien zu erwerbende war. Nur das Zeugniß des Geiſtes und die innere Umwandlung des Gemüths verlieh den Individuen im Abendmahl die Gegenwart des Göttlichen. Der Staat zerbrach zunächſt die im Feudalſyſtem verknöcherten Unterſchiede; und nachdem jeder einzelne Staat allmälig durch immer größeres Erſtarken der executiven Gewalt ſich ſeine Souverainetät nach Innen gegen dieſe Particularitäten erkämpft, und auf dieſe Weiſe ſich zur abſoluten Monarchie ausgebildet hatte, die kein Privatrecht als eine Staatsgewalt beſtehen ließ, kam in Friedrich II., dem philoſophiſchen König

von Preußen, dieſer bisher mehr bewußtlos ſchlummernde Staatszweck zum klaren Bewußtſein. Nichts iſt berechtigt, als dieſe allgemeine Idee; und alle Rechte des Feudalismus, alle Privilegien müſſen demſelben weichen. Nachdem dieſe Anſichten auf den Thronen eine Zeit lang verweilt, und in Oeſterreich durch Joſeph, in Rußland durch Katharina Friedrich dem Zweiten nachgeahmt wurden, ward dies Princip durch ſeine Verallgemeinerung mit der franzöſiſchen Revolution in die Hände des Volkes gegeben. Die hieraus entſprungenen Kämpfe, in deren Mitte wir uns annoch befinden, müſſen nun die vollendete Idee der Repräſentativ-Verfaſſung nicht mehr, wie bei Carl dem Großen, als Conception Eines Individuums, ſondern aus dem Bewußtſein des ganzen Menſchengeiſtes hervorgehen laſſen, indem die unterſchiedenen Momente des ſittlichen Lebens, als die Subſtanzen der freien Individuen, zu berechtigten Gewalten des Staats erwachſen, und an der Geſetzgebung und Regierung Theil haben. Napoleon, der den von Friedrich II. aufgeſtellten Grundſatz den Händen des Volkes wieder entwand und Carl den Großen wiederholen wollte, mußte, nachdem er durch ſeine Eroberungen das bisher in Frankreich eingeſchloſſene Princip der Revolution auch auf alle übrigen Völker übertragen hatte, während er das ſeinige unterjochte, wie von dieſem gehaßt, ſo ſpäter von allen übrigen und jetzt auch wieder von dem ſeinigen hochverehrt, abtreten: um die geſammte Welt nun auf ihre eigne Fauſt durch welthiſtoriſche Entwickelung das ſich erringen zu laſſen, was er durch ſeine alleinige Individualität ausführen zu können wähnte, durch die ins Ungemeſſene ſtrebende Subjectivität derſelben aber gerade verdarb und ins Entgegengeſetzte verkehrte; zum Beweiſe, daß es nicht mehr große Individuen ſein ſollen, ſondern die Sache ſelbſt, wodurch der Weltgeiſt weiterzurücken hat. —

Ungeachtet wir uns mitten in dem brauſenden Strudel dieſer Kämpfe der Gegenwart befinden, ſo können wir doch mit Zuverſicht der Zukunft entgegenſehen, da das Ziel derſelben dem

Auge nicht mehr verborgen iſt: die Realiſirung der vernünftigen Freiheit und die Ausbildung aller ſubſtantiellen Verhältniſſe des Geiſtes, wie ſie der Idee entſprechen. Das Ziel der Weltgeſchichte iſt alſo die Ausbildung des Menſchengeſchlechts zum Bilde Gottes in der Wirklichkeit, auf daß die Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur in ewiger Gegenwart erſcheine. Die Philoſophie iſt zur Erkenntniß dieſes Zwecks gekommen. In dieſer Einſicht findet der Geiſt ſeine Befriedigung und ſeine Verſöhnung mit der Wirklichkeit. Er weiß, daß, was geſchieht, nicht nur nicht ohne Gott geſchieht, ſondern ſeine eigene Verwirklichung iſt. Durch dieſe Erkenntniß iſt die Zeit getilgt, und der Himmel zur Erde herabgeſtiegen: der Einzelne aber darin des ewigen, ſeligen Lebens gewiß. Von Seiten der denkenden Betrachtung iſt dieſe Verſöhnung bereits zu Stande gebracht. Es bleibt nur noch übrig, daß auch die Wirklichkeit ſich von allen Seiten in die Vernünftigkeit erhebe, und ſo auch an ihrem Theil dieſe Verſöhnung vollende. Die Aufgabe der folgenden Geſchichte iſt alſo, jene Erkenntniß immer allgemeiner zu machen und alle Lebensverhältniſſe jemehr und mehr von derſelben durchdringen zu laſſen. So hört der Gedanke auf, blos das letzte Product einer beſtimmten Stufe in der Entwickelung des Weltgeiſtes zu ſein; er wird, wie es der Beſonnenheit des Greiſenalters ziemt, auch zum erſten Princip, welches mit Bewußtſein für die Erſteigung einer höhern Stufe behülflich iſt. Die Welt bildet ſich alſo aus dem Gedanken und durch ihn weiter. Die Freiheit, welche Luther vor drei Jahrhunderten fürs gläubige Bewußtſein forderte, iſt jetzt auch von der denkenden Vernunft erkämpft worden. Die Philoſophie kann am wenigſten ſich irgend einer Poſitivität gefangen geben. Sie lehrt uns, daß die Wahrheit für uns ſei, daß es unſere eigene Thätigkeit ſein muß, wenn ſie für uns ſein ſoll, und daß wir nur durch ſie, wie Chriſtus ſagt, zur Freiheit gelangen können. Dies einbrechende Bewußtſein der Principien, welches, wie ich in der Einleitung entwickelte,

in Philoſophie und Wirklichkeit ſich bekundet, gibt der Philoſophie in unſerer Zeit eine vermehrte Wichtigkeit; und dieſe zu erweiſen, war eines der Hauptintereſſen, welches mich bei dieſer Darſtellung leitete. Wenn eine Zeit die philoſophiſche genannt werden kann, ſo iſt es wohl vorzugsweiſe die unſere: in keiner alſo das Studium der Philoſophie unerläßlicher, als in ihr. Wo die höchſten Gegenſätze bis zu ihrer äußerſten Schärfe in allen Gebieten des Lebens und der Wiſſenſchaft zugeſpitzt ſind, und jeder feſte Halt, der von Außen dargeboten würde, mit Verachtung vom Geiſte zurückgeſtoßen wird, kann die unentreißbare Befriedigung des Bedürfniſſes nach Verſöhnung, deren Keime wenigſtens in der Wirklichkeit ebenſo überall ſchon angelegt ſind, nur durch die Tiefen der Philoſophie zur Reife gezeitigt werden. Der Schatz der Gedanken der deutſchen Nation, auf den gegenwärtiges Werk die Zeitgenoſſen aufmerkſam zu machen ſich beſtrebt, wird, wir dürfen die Hoffnung hegen, nicht nur Europa, ſondern dem ganzen Menſchengeſchlechte zu Gute kommen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Berichtigungen.

Seite 11, Zeile 4 von Oben ſetze das Komma hinter zwar.

" 171, " 7 von Unten lies dem ſtatt den.

" 485, " 1 von Unten ſetze ein Komma hinter Staates.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Univ. Buchbinderei
GEORG KONRAD
MÜNCHEN 13
Schellingstr. 10-Tel.2576

Michelet, Karl Ludwig,

Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel

Bd.: 2

Berlin (1838)

Ph.u. 355 m-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046467-8